Osmanlılarda Hukuk ve Toplum 10

HANEFÎLERDE MEZHEP USÛLÜ

Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî

İbn Âbidîn

İnceleme-Tercüme ŞENOL SAYLAN

KLASİK

KLASİK

OSMANLILARDA HUKUK ve TOPLUM

Cerîde-i İlmiyye Fetvaları
haz. İsmail Cebeci

Fetâvâ-yı Fevziye
Şeyhülislâm Feyzullah Efendi
haz. Süleyman Kaya

Behcetü'l-Fetâvâ
Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi
haz. Süleyman Kaya - Betül Algın - Zeynep Trabzonlu - Asuman Erkan

Ma'rûzât
Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi
haz. Pehlul Düzenli

Netîcetü'l-fetâvâ
der. Hafız Mehmet Gedûsî
haz. Süleyman Kaya - Betül Algın - Ayşe Nagehan Çelikçi - Emine Kaval

Osmanlı Hukukunda İcâreteyn
Süleyman Kaya

Gayrimüslimlere Dair Fetvâlar
Osmanlı Şeyhülisâmlık Kurumu
haz. Pehlul Düzenli

Hanefîlerde Mezhep Usûlü
(Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî)
İbn Âbidîn
inceleme - tercüme Şenol Saylan

YAKINDA

Osmanlı Hukukunda Fetva
ed. Süleyman Kaya - Yunus Uğur

Câmiu'l-icâreteyn
der. Meşrebzâde Mehmet Ârif Efendi
haz. Süleyman Kaya - Nilüfer Kaval - Zehra Mercan

Osmanlı Fetva Literatürü
Şükrü Özen

HANEFÎLERDE MEZHEP USÛLÜ

(*Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*)

İbn Âbidîn

İnceleme-Tercüme
Şenol Saylan

KLASİK

KLASİK

141. Kitap

OSMANLI HUKUK TARİHİ 13
Osmanlılarda Hukuk ve Toplum 10

Hanefîlerde Mezhep Usûlü
(*Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*)

İbn Âbidîn

İnceleme-Tercüme
Şenol Saylan

Editör **Mustafa Demiray**

Birinci Basım Aralık 2016

ISBN 978-605-5245-99-3

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 15813

Kapak **Salih Pulcu**
Tasarım Uygulama **Ender Boztürk**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit.
No: 19/C 102
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KLASİK

Vefa Cad. No: 48 34134 Fatih / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
www.klasikyayinlari.com
klasik@klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

Şenol Saylan

Trabzon/Çaykara'da doğdu (1978). Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (2001). Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İbn Abidin'de Hanefi Mezhebinin Kuramsallaşması (*Şerhu Ukûdu Resmi'l-Müfti Örneği*)" adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı (2004). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Celâleddin el-İmâdî'nin *Ğureru's-Şürût* ve *Düreru's-Sümût* Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili" adlı doktora çalışmasını tamamladı (2012). İstanbul Küçükköy İmam Hatip Lisesi'nde meslek dersleri öğretmeni olarak görev yaptı (2003-2013). Hâlen Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2013 yılında başladığı öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.

ÖNSÖZ

Âlemlerin Rabbi Allah Teâlâ'ya hamdolsun, O'nun kulu ve resûlü Muhammed Mustafa'ya, ailesine ve ashâbına salât ve selâm olsun.

Kendilerine özgü tutarlılığa ve işleyişe sahip, kurumsallaşmış birer hukuk ekolü olan mezheplerin teşekkülünden sonra içtihat faaliyeti, şer'î açıdan meşru kabul edilen ve kendilerini mezhebe nispet eden âlimler tarafından üretilen mezhep birikiminden hüküm elde etme çerçevesinde yürütülen bir faaliyete dönüşmüş, bu dönüşümle beraber fakih ile mezhep birikimi arasında kurulan bağ ve ilişki önem kazanmaya başlamıştır. İlerleyen süreçte, hukuki istikrar ve mezhep içi tutarlılık arayışları müntesip fakih ile mezhep birikimi arasındaki ilişkiyi ve onun hüküm elde etme faaliyetini düzenleyen bazı kuralların tespitini gerekli kılmıştır.

"İftâ usûlü" veya "mezhep usûlü" olarak isimlendirilen mezhep içi işleyişe dair bu kurallar, ağırlıklı olarak mezheplerin furû kitapları olmak üzere, usûl eserlerinin içtihat bahisleri ve *edebü'l-kâdî, edebü'l-müftî* türü eserlerde zikredilmektedir. Bu çalışmada tercüme edilen ve inceleme konusu yapılan İbn Âbidîn'in *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* adlı eseri ise Hanefî mezhebi özelinde, mezhep literatüründe dağınık olarak zikredilen ve mezhep müntesibi hukukçunun fıkhî bilgi üretimini belirleyen söz konusu ilke ve prensipleri belirli bir sistematik içinde ele alarak, Hanefî hukukçu için teorik bir yapı sunmaya çalışır.

Tercüme ve inceleme olmak üzere iki kısımdan oluşan çalışmanın giriş kısmında Mürteza Bedir tarafından kaleme alınan "fetva ve değişim" konulu yazı yer almaktadır. Bu kısmın devamında ise öncelikle İbn Âbidîn'in söz konusu eserinde Hanefî hukukçuya mezhep içi işleyişle ilgili nasıl bir yapı sunduğunu tespit etmeye, daha sonra ise İbn Âbidîn ve eserleri hakkında sadra şifa olacak düzeyde bilgi vermeye çalıştık. Çalışmanın ikinci kısmı ise İbn Âbidîn'in söz konusu eserinin tercümesinden müteşekkildir. Ayrıca kitabın sonunda İbn Âbidîn ile ilişkili

olarak 2003 yılında Şam'da çektiğimiz resimlere ve eserin müellif nüshasına yer verdik.

Tercümede esas alınan Arapça metin, müellif nüshası ile matbu nüsha karşılaştırılarak oluşturulmuştur. Tercümede mütercim tarafından yapılan ilaveler köşeli parantez [ ] içinde belirtilmiştir. Anlaşılırlığı arttırmak üzere gerekli görülen yerlerde metnin muhtevası dikkate alınarak başlıklandırma yapılmış, bu ilave başlıklar da köşeli parantez içinde yazılmıştır. Eserde zikredilen kitap ve müellifler hakkında ilk geçtiği yerde dipnotta kısaca bilgi verilmiş, bazı kavramlar açıklanmıştır. Müellife ait dipnotlar, dipnot numaralarına (*) simgesi eklenerek belirtilmiştir. Eserde başka kaynaklardan yapılan alıntılar, tercümede içerlek olarak ve yazı puntosu küçültülerek belirtilmiş, bir kısmının kaynaktaki yeri dipnotta gösterilmiştir. Birçok kez gözden geçirilmesine rağmen tercümede ortaya çıkması muhtemel eksiklik ve hatalardan dolayı şimdiden özrü bir borç bilirim.

Çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan kıymetli hocam Prof. Dr. Mürteza Bedir'e, tercümeyi gözden geçiren değerli dostum Ali Öztürk'e, çalışmanın basılması hususunda sundukları imkân ve katkı nedeniyle başta Mustafa Demiray olmak üzere Klasik Yayınları yetkililerine teşekkür ederim. Son olarak, tüm çalışma süreçlerinde her zaman maddi ve manevi desteklerini yanımda gördüğüm anneme, babama, eşime ve çocuklarıma da çok teşekkür ederim.

Şenol SAYLAN
Trabzon 2016

KISALTMALAR

bkz.	bakınız
Bld. Ktp.	Belediye Kütüphanesi
çev.	çeviren
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
Ef.	Efendi
haz.	hazırlayan
İst. Mft. Ktp.	İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi
İÜİF	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi
MTM	*Milli Tetebbular Mecmûası*
s.	sayfa
SÜİFK	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi
thk.	tahkik
ts.	tarihsiz
vr.	varak
yay.	yayına hazırlayan

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma

Murteza BEDİR

Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma

Murteza Bedir

GİRİŞ ve TEMEL KAVRAMLAR

Kabaca "fıkıh ilminin somut çıktısı" olarak tanımlayacağımız *fetvâ*nın, tarihî ve modern zamanlarda geçirdiği değişimin kavranması aslında bir açıdan bütün fıkıh tarihini bir perspektife koymak manasına gelir. Zira açık sonuçlarını *Mecelle* ile gördüğümüz fıkıh tarihimizde modern zamanlarda yaşanan büyük kırılmanın henüz bir muhasebesi yapılmış değildir. Bu çalışma fıkıh tarihindeki büyük kırılmayı fetvadaki değişim üzerinden ele almayı amaçlamaktadır. İbn Âbidîn'in *Resmü'l-müftî* adlı eserinde çerçevesini çizdiği geleneksel fıkıh yönteminin modern zamanlarda güncelliğini yitirmesi olgusunun altını çizmeyi hedefleyen çalışma, önce *fetvâ* kavramının tarihsel teşekkülü, ardından olgunlaşması ve geçirdiği evreleri ve nihayet bu müessesede meydana gelen büyük kopuşu okuyucunun gözleri önüne sermeye çalışacaktır.

Fetva, şer'î ilimlerden fıkıh ilminin ürettiği bilginin Müslüman bireye dönük sonucuyla doğrudan irtibatlıdır. Fetvanın teorik arka planını anlamak ve onun tarih içerisinde geçirdiği farklı aşamaları tasvir etmek, o nedenle, fıkıh ilmini, onun kavram ve kurumlarını ve tarihsel devirlerini anlamakla yakından ilişkilidir. Bu sebeple aşağıda fetvanın tarihsel serüveni ve teorik çerçevesi fıkıh ilminin gelişim aşamaları ile bağlantılı olarak anlatılacaktır. Ancak önce fetva ve ilgili olduğu kavramlar hakkında bilgi vereceğiz.

Fetva ve İlgili Kavramlar: Terim olarak kullanılan *fetvâ/fütyâ* esasen *iftâ'* manasında ism-i mastardır. *İftâ'* sözlükte bir şeyi açıklamak, bir soruya cevap vermek, bir konudaki kapalılığı ortadan kaldırmak manalarına gelir. Kökü olan *fetâ*'nın gençlik ve gençlikte mevcut

güçlülük manalarından hareketle *iftâ'*, bir şeyi belirgin hâle getirerek güçlendirmek manası içerir. Aynı kökten türeyen *istiftâ'* açıklama istemek, soru sormak manasındadır; dolayısıyla *müsteftî* soru soran, *müftî* ise soruyu cevaplayan kişidir. Bu sözlük anlamları ıstılah (terim) kullanımlarında da büyük ölçüde korunmuştur. *Fetvâ* (çoğulu *fetâvâ* veya *fetâvî*), genel olarak "şer'î (dinî) bir meselenin hükmünü öğrenmek amacıyla ehil olan bir âlime sorulan soruya o âlimin verdiği cevap" şeklinde tanımlanabilir. Müftî o konuda Allah'ın hükmünü bildirmek sorumluluğuna sahip kişi olduğundan ulemâ hiyerarşisinde en üst konuma sahip en yetkin âlimdir. Müftî kendi indî görüşüne göre hüküm koyan kişi değildir; deliller çerçevesinde Allah'ın hükmünü arayan ve bunu bulduğunda da soranlara bildiren konumundadır. Şer'î konular itikadi, amelî ya da ahlaki konular olabilir; bu bakımdan bir ayrım yapılmasa da fetva uzmanlığı İslâm'da daha çok amelî alana yani fıkıh ilminin konusunu teşkil eden insan eylemlerine yoğunlaşmış ve bu yüzden fetva, fakihlerin yani fıkıh ilminde uzmanlaşmış olan âlimlerin görevi/işi olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte geleneksel ilim eğitimi ve ilmî formasyon kazanımı, bugünkü üniversite eğitiminde olduğu gibi dar çerçeveli ve sınırlı bir alan uzmanlığı olmadığından, aksine *âlet ilimleri* ve *âlî ilimler* şeklinde daha kapsayıcı bir uzmanlık geliştirildiğinden geçmişte fetva ehliyetine sahip âlimlerin kitaplarında gerek itikat, gerek amel gerekse de ahlak alanında şer'î niteliği olan her türlü soruya cevap verildiğini gösteren örnekler bolca mevcuttur. Ancak ilim ve âlimlik kapsayıcı bir niteliğe sahip olsa da fetva söz konusu olduğunda âlimin uzmanlığının odağını fıkhın teşkil ettiği, akıldan çıkarılmamalıdır; fıkıh uzmanlığı olmadan fetva vermek tasavvur edilemez.

Bu çalışmada fetvanın nasıl ortaya çıktığını, nasıl kurumsallaştığını, fetvanın *mezhep* ve *içtihat* kavramlarıyla nasıl bir kavramsal ilişkisinin olduğu ve pratikte bu ilişkinin nasıl somutlaştığını ele alacağız. Tarihsel anlatı uzun yüzyılları ve bu uzun dönemdeki dönüşümleri ana hatlarıyla tasvir etmeyi gerekli kılmaktadır; ayrıntılarda olayların buradaki tasvirden daha karmaşık olduğunun farkındayım. Ama bir ana çerçeve oluşturabilmek için bir takım genellemeler yapmak kaçınılmaz bir durumdur. Çalışmada tarihsel ve teorik anlatı büyük ölçüde iç içe geçmiş durumdadır; zira konunun iki boyutunun bu uzun dönem boyunca birbirinden ayrıştırılarak anlatılması bir bölümle sınırlandırılamayacak kadar geniştir. Ayrıca teorik çerçevenin tarihsel gelişmelere paralel geliştiği düşünülürse bunların ayrıştırılması teknik açıdan da sorunlu olacaktır.

Tarihsel Kökler

Bu başlık altında "Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn dönemlerine nasıl bakmak gerekir?" sorusuna cevap bulmaya çalışacağız. Bu soruyu yeniden sormamızı gerektiren gerekçelere aşağıda daha ayrıntılı olarak değineceğiz, ama burada sadece şu kadarını ifade etmek yeterli olacaktır: "Neo-Zahirîlik" olarak niteleyebileceğimiz "Selefîlik" adı verilen bir olgu çağdaş İslâm düşüncesini âdeta esir almıştır; Selefîlik gücünü/cazibesini "selef dönemi" dediğimiz bu dönemlere dair bir tasavvur ve varsayımdan almaktadır. Başka bir ifadeyle Selefîlik derken fıkhın başlangıcına ve tarihsel köklerine dair bir tarihsel tasavvura dayalı olarak etkinliğini artıran bir hareketten ve fıkhi düşünceden söz ediyoruz.

Vahiy Döneminde Fetva: Hiç şüphesiz Müslüman için her kavramın hareket noktası Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnetidir. O hâlde öncelikle *fetvâ* kavramının şer'-i şerîfte ne şekilde yer aldığını anlamamız gerekir ki bu sayede onun nasıl bir Müslümanca düşünme biçimine yol verdiğini anlayabiliriz. "Fetvâ" sözcüğü Kur'an'da bu siyga (form) ile geçmese de o kökten türemiş başka biçimlerde yer almaktadır. Mesela Yusuf kıssasında *fetvâ* kökünden türemiş kelimeler üç kez "rüya tabiri" manasında kullanılmıştır (bkz. Yûsuf, 12/41, 43, 46). Neml suresinde de fetva bir konuda devlet başkanının etrafındakilere danışması manasına kullanılmıştır: "(Sonra Sebe Melikesi) dedi: Ey Ulular! Bu konuda bana bir fikir verin (أفتوني); (bilirsiniz) siz yanımda olmadan hiçbir işi kestirip atmam" (Neml, 27/32). Kur'an'daki bir başka kullanımında ise "fetvâ" soru sormak manasına gelir (örn. Sâffât, 37/11, 119). "يستفتونك" ve "الله يفتيكم" ifadeleri ise "fetvâ"nın hem sözlük manası olan bir şeyi açıklamak anlamında hem de "bir insan amelinin şer'î hükmünü bildirmek" şeklindeki terim anlamına yakın Kur'an'daki kullanımın örnekleridir (Nisa, 4/127, 176; Nisa 127'nin meali şu şekildedir: "Ya Muhammed kadınların mirasıyla ilgili senden fetva istiyorlar. Kendilerine şöyle de: Onların hakkındaki fetvayı Allah sizlere bildirdiği gibi, hakları olan mirası kendilerine vermediğiniz ve nikâh ile almaya heveslendiğiniz öksüz kızlarla bîçare kalmış çocuklara dair ve yetimlere adl ile muamele etmenizi âmir bulunmak üzere Kitap'ta musarrah olup yüzünüze karşı okunan ayetler de bunu bildiriyor. Hem hayır olarak ne işlerseniz Allah'ın onu bildiğinden haberiniz olsun."[1] Bu ayet sahabeden

---

1 *Mehmet Akif Ersoy Meali*, yay. haz. Recep Şentürk ve Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Mahya Yayınları, 2012, s. 199.

bir grubun kadınların mirası ve benzeri konulardaki bir sorusu bağlamında nazil olmuştur.[2])

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dilinde ise doğrudan "fetvâ" (veya "fütyâ") veya aynı kökün türevi kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Mürsel olarak rivayet edilen bir hadiste Efendimiz, daha sonraki kullanımına en yakın manada, fetva vermenin önemli ve hassas bir iş olduğuna ve müminlerin bu konuda ihtiyatla hareket etmesi gerektiğine işaret eden şu ifadeyi kullanmıştır: "Fetva vermede en cesurunuz ateşe en cesur olanınızdır" (*Sünenü'd-Dârimî*, I, 258-9, [hadis no: 159]). Yine bir başka hadiste fetva ile ilim arasındaki ilişkiye dikkat çekilir: "Kendisine ilme dayanmadan fetva verilenin günahı fetva verenedir" (*Ebu Dâvûd*, İlim 8). Sıhhatinde ittifak edilen bir başka hadiste de yine fetva sonraki teknik manasına çok yakın kullanılır: "Allah ilmi erlerin göğsünden çekip çıkararak kaldırmaz; fakat ilmi ulemayı kabzederek yok eder. Âlim kalmayınca insanlar da cahilleri baş edinir, soru sorarlar, onlar da bilgisizce fetva verirler, sapar ve saptırırlar" (*Buhârî*, İlim 34; *Müslim*, İlim 13).

Bütün bu ayet ve hadisler ışığında çok rahatlıkla *fetvâ*nın terim olarak kullanımının Asr-ı Saadet'te mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde söz konusu terimle kastedilen nedir? Fetvanın içinde yer aldığı geniş bağlam olan şeriat fikriyle başlamak hiç şüphesiz bu soruyu cevaplamanın en sağlıklı yolu olacaktır. Kur'an'da ifade edildiği şekliyle şeriat, insanın inancını, ahlakını ve eylemlerini Yaratıcısı Yüce Rabbinin istediği norm (*şer'î hüküm*) çerçevesine oturtması fikrinin somutlaşmasından ibarettir. İslâm önce müminlerden inançlarını tashih etmelerini istemiş, ardından bu inancın bir uzantısı olmak üzere, bireysel ve toplumsal yaşamlarında izleyecekleri bir hatt-ı hareket, bir davranış modeli öğretmiş ve bunun da sadece görüntüde kalmaması, aksine manevi/ruhani bir kimliğe dönüşerek içselleşmesini istemiştir. *Ahkâm-ı şer'iyye* ya da *şeriat* işte bu İslâmi tavrın ortaya çıkmasını sağlayacak normatif (kuralsal, kanuni) kurallar zeminidir. Bu normatif alanın en somut ve görünür/test edilebilir alanı da insanın ilahi emirler ve nehiylerle yani vecibeler ve haramlarla sorumlu tutulmasıdır. İslâm müminlerin hem dış hem de iç dünyasını ıslah etmeyi hedeflemekte ve bunları da sağlıklı bir inanç (iman) zemininde gerçekleştirmeyi istemektedir.

---

2 Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-nüzûl*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y., s. 136-137.

Ahkâm-ı şer'iyye bu sebeple bir taraftan insanın tevhid ilkesi çerçevesinde itikadi algısını düzeltmeye dönük hükümler (*ahkâm-ı i'tikâdiyye*) koyarken öbür yandan davranışlarını *salih amel* kavramı çerçevesinde olgunlaştırmaya çalışmıştır. "Amel"[3] adı verilen insanın davranış düzlemi bu sebeple doğrudan vahye muhatap kılınmış, yani Kur'an ve Hz. Peygamber bu alana ilişkin kurallar vaz' etmişlerdir. Hz. Peygamber 12 yıl Mekke'de ve 10 yıl Medine'de olmak üzere toplamda 22 yıllık peygamberliği sırasında şer'î hükümlerin ilk somut uygulamasını hayatında göstermiş ve bu daha sonraki Müslümanlar için bir model olan *Muhammedî Yol* yani *Sünnet* kavramını ortaya çıkarmıştır.

Sünnet, şeriat hükümlerinin ilk somut hâli ve her daim kendisine başvurulan en ideal somut (pratik) modeldir. Başka bir ifadeyle Sünnet, İslâm'ın vaz' ettiği ilk mevzu (yürürlükteki) kurallardır. Bu kuralları vaz' ederken Hz. Muhammed (s.a.v.) sahabe-i kiram arasında şu bilincin yerleşmesi için özel bir çaba göstermiştir: insan her durumda amelini ve ahlaki davranışını şer'-i şerîfe, dolayısıyla ilahi iradeye uygun bir biçimde şekillendirmelidir. "Nuh'un şeriatı", "Musa'nın şeriatı" ve "geçmiş ümmetlerin şeriatı" gibi ifadelerde içkin olan bu külli tavır "Muhammedî şeriat"ta nihai ve en mükemmel şeklini almıştır; bir daha peygamber, dolayısıyla şeriat gelmeyeceği için Muhammed'in şeriatı kıyamete kadar baki kalacaktır. İşte bu bilinç sahabileri, Hz. Peygamber'e amellerine ilişkin sorular sormaya sevk etmiş ve yukarıda işaret edilen fetva sorma ile ilgili ayetler bu bağlamda nazil olmuştur. Yani bu sorular, vahiy müminlere kurallı bir topluluk olmayı öğrettiği için ortaya çıkmıştır. Kuralların ne olduğunu sormak "fetva sormak" olarak nitelenirken bu soruya cevap vermek de "fetva vermek" şeklinde ifade edilmiştir.

Vahiy-Sonrası Dönemde Fetva: Nebiyy-i Zîşân'ın dâr-ı bekâya irtihalinden sonra Müslümanlar şer'-i şerîfe uygun bir hayat sürdürme ideal arayışında kendi başlarına kaldılar. Hulefâ-yi Râşidîn devri boyunca sahabiler ilahi iradeye uygun bir ideal hayat arayışını, Hz. Muhammed'in yokluğunda onun Sünnetini yani "din olarak tuttuğu yolu" örnek alarak tahakkuk ettirdiler. Böylece Kur'ânî emirlerde ve Hz. Muhammed'in Sünnetinde örneğini bulamadıkları yeni olaylar ve durumlar karşısında nasıl bir tavır ve yöntem izleyecekleri sorusuna

---

3 *Amel* bir anlatıma göre kişinin zihinsel ve kalbî tavırlarının karşısında yer alan dışsal organlarını kullanarak yaptığı eylemin adıdır.

bir cevap geliştirdiler. Bu cevap, Efendimizin bir hadisinde "re'y ile içtihat etmek" şeklinde dile getirilen yoldur. Muaz b. Cebel'i Yemen'e görevli olarak göndermeye karar verince Rasulullah ona "Sana bir dava getirilirse nasıl hükmedeceksin?" diye sorduğunda Muaz "Allah'ın Kitabı ile" demiş; Allah Resulü "Peki Allah'ın Kitabı'nda bulamazsan?" diye tekrar sorunca Muaz "Allah'ın Resulü'nün Sünnetiyle" diye cevap vermişti. Efendimiz tekrar "Resulü'nün Sünnetinde ya da Allah'ın Kitabı'nda bulamazsan?" diye ısrar ettiğinde Muaz "O zaman re'yimle içtihat ederim, bundan çekinmem" demiştir. Bunun üzerine Allah Resulü "Elçisinin elçisini doğruya ulaştıran Allah'a hamdolsun" diyerek bu cevaptan duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir (*Ebû Dâvûd*, Akzıye 11). Hadisin sıhhati ile ilgili bazı tartışmalar olsa da muhtevasında yer alan düşüncenin akl-ı selimin ve sahih düşünmenin bir neticesi olması sebebiyle bu hadis ümmetin kabulüyle karşılanmıştır (*telakkî bi'l-kabûl*). Başka bir ifadeyle bu hadisten bağımsız olarak içtihat, vahyin ve nebevi öğretinin tabii bir uzantısı olarak görüldüğü için hadisin sıhhati meselesi tali bir mesele hâline gelmiştir.[4]

Re'y içtihadı veya daha sonra "kıyas" olarak adlandırılacak bir yönteme dayanarak Sahabiler Hz. Peygamber zamanında olmayıp da daha sonra ortaya çıkan olaylar ve sorulara, vahiy çağında norm hâline gelen Sünnet uygulamalarını örnek alarak cevap bulmaya çalıştılar. Yani onlar, sünnetin vazettiği uygulamaları emsal kabul edip, bu örneklerle benzeşen/benzer niteliğe sahip görünen yeni olayları o emsaller kapsamına aldılar. Başka bir ifadeyle "içtihat" adı verilen bu yaklaşımda, vaz' edilmesindeki amaç (*makâsıd*) göz önünde bulundurularak naslardaki tekil (cüz'i) örnek/emsal referans alınmış ve aynı manayı taşıyan benzer yeni bir olayla karşılaşıldığında bu yeni olay naslardaki olayın hükmüne tâbi kılınmıştır. Bu yöntem bir taraftan tekil örneklere vurgu yaparak nasların zahir anlamlarının korunmasına ve bu yolla ilahi iradeyi doğrudan yansıtması beklenen şer'î hükmün açığa çıkarılmasına hizmet etmiştir. Diğer yandan şeriat hükümlerinin gerçekleştirmek istediği ana amaçları (*makâsıdü'ş-şerî'a*) ve bu meyanda müminlerin dünyevi ve uhrevi maslahatlarını göz önünde bulundurmakla bu yön-

4 Hadisi tahric edenler arasında Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Ebû Dâvûd, Tirmîzî ve Beyhakî gibi hadisçiler ve pek çok fakih ve usulcü vardır. Bu hadisle ilgili bir çalışma için bkz. Şaban Çiftçi, "Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü: "Muaz Hadisi" Örneği", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11:2 (2012), s. 55-64.

tem şer'-i şerîfin esnekliğini ve kıyamete kadar baki bir düzen olarak devamını temin etmiştir.

Sahabilerin icat ettiği ve onları izleyerek tâbiîn ilim önderlerinin daha da ileriye taşıdıkları bu yöntem, "İslâm'ın tedvin çağı" diye bilinen Hicri II. Yüzyılın hemen başından itibaren "fıkıh" adı verilen özel bir ilim çerçevesinde sistematikleşti. Sahabe ve tâbiîn âlimlerinin/fakihlerinin yaptıkları içtihat faaliyeti fıkhın bir ilim olarak gelişmesinden sonra ortaya çıkan içtihat-fetva ayırımını henüz çok fazla yansıtmaz. Zira sahabe ve tâbiîn fakihlerinin henüz bir ilme dönüşmemiş olan fıkıh sahasındaki faaliyetleri noktasal ve ihtiyaç oldukça yapılan bir etkinlik şeklinde olmuştur, sistematik bir faaliyet değildir. Her ne kadar sistematik olmasa da bir ilkenin onların yeni meselelere çözüm bulurken izledikleri yöntemi belirlediği anlaşılıyor: "Benzerler ayrıştırılmaz ve farklı olanlar birleştirilmez."[5] Allah'ın Kitabı'ndaki 500 civarında ayette ve Resulü'nün sünnetinde 2000-3000 civarındaki hadiste zikri geçen ve İslâm'ın bir hükmü (norm) olarak tescillenen örnekler uygulamaya emsal kabul edilmiş ve aynı/benzer özelliklere sahip yeni meseleler bu emsallere bakılarak çözüme kavuşturulmuştur. Bu alandaki ilmî faaliyet fetvaların artmasıyla bir yekûn/birikim oluşturmaya devam ederken, diğer yandan da bu fetvalar/içtihatlar ilim meclislerinde tartışılarak belirli bir disiplin çerçevesinde teorik ve tutarlı usul arayışlarına yol vermiştir. Böylece bizzat içtihat faaliyetine ve yöntemine ilişkin teorik sorular daha fazla gündeme gelmeye başlamış oldu. Bu niceliksel büyüme/birikim ve niteliksel gelişmeler neticesinde, birinci asırda akıl yürütme teknikleri olarak henüz tam olarak tanımlanamayan *re'y* veya *içtihadü'r-re'y* kavramlarının, yerlerini ikinci asır ve sonrasında akıl yürütmede belirli bir disiplini ve daha tanımlanabilir bir tekniği yansıtan *kıyâs* kavramına bıraktığını müşahede ediyoruz. Bu sahabe ve tâbiîn fakihlerinin daha az disiplinli bir ilmî faaliyet içinde oldukları anlamına gelmez; aksine onlar suyun kaynağına yakın olan birinin temiz su ile temiz olmayanı ayırmak için daha az çaba sarfetmesi, ya da Kâbe'nin yakınında olanların kıbleyi tayin ederken binlerce kilometre uzakta olanlara göre daha az yön-

5 Bu ilke Buhârî'de zekât mallarının nisab açısından tâbi kılınacağı kural bağlamında geçmekte, Buhârî'den çok önce de Şeybânî'nin *al-Asl*'ında "kıyas ilkesi" olarak zikredilmektedir. Bkz. Buhârî, Zekât, 34; Şeybânî, *el-Asl*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 1041, vr. 523[b] (matbu neşri: Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl,* nşr. Muhammed Boynukalın: Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012 XII, 102).

temsel düşünmeye gerek duymaları metaforlarında olduğu gibi şer'î ahkâmın doğduğu kaynağa zaman ve mekân olarak yakınlıklarından kaynaklanan avantajları sayesinde ilahi iradeyi kavrama konusunda karmaşık yöntemlere ihtiyaç duymadılar; daha basit bir akıl yürütmeyle sonuca varabildiler. Bu avantajlı konum onlara tutarlılık ve şer'î ahkâmın mana ve maksatlarını yakalama konusunda daha fazla fırsat veriyordu; bu sayede âdeta sağduyu yöntemiyle yetinebiliyorlardı. Ancak zaman ve mekân olarak şer'-i şerîfin kaynağından ve indiği bağlamdan uzaklaştıkça sonraki nesiller şer'î hükme ulaşma arayışında daha fazla tutarlılık, bütünlük gibi, düşünceyi sağlıklı hâle getirecek yöntemler geliştirmek durumunda kaldılar.

Müçtehit İmamlar yeni bir şey mi inşa ettiler?

İşte içtihat faaliyetindeki bu değişimin, fetva birikimindeki artışın ve bunların nasıl ortaya çıktığına dair tefekkürün tekâmülü neticesinde sistematik bir faaliyet olarak fıkıh ilmi doğdu. H. 1. yüzyılın sonu ve 2. yüzyılın başında yaşayan ve 150/767 yılında vefat eden İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Nu'man b. Sabit ve onun çağdaşı fakih imamlar (*fukahâ-i emsar*) bu değişimin yol açtığı yeni faaliyetin sembol isimleri olarak karşımıza çıkıyorlar. Ebû Hanîfe "Fıkhın Babası" ve "En Büyük İmam" unvanlarını almasını sağlayacak bir ilmî yeniliğe işte bu öncü fakihlerle birlikte imza atmış ve İslâm medeniyetinde "şeriat ilmi" olarak bilinen fıkıh ilminin konularını ve kapsamını tanımlayarak onu sistematik bir çerçeveye oturtmuştur. Bu yüzden hem İmam Şâfiî, hem de başkaları fıkhın bir ilmî faaliyet olarak ortaya çıkmasında Ebû Hanîfe'nin öncü rolüne dikkat çekmişlerdir.[6] 3./9. yüzyılın büyük fakihlerinden Tahâvî, klasik konu başlıkları çerçevesinde fıkhı ilk kez tedvin edenin Ebû Hanîfe ve ashabı olduğunu belirtir.[7]

---

6 Ebû Hanîfe'nin biyografisini yazan Zehebî ve Heytemî (974/1567) gibi Şâfiî âlimler de onun bu katkısına dikkat çekmişlerdir. Bkz. Şemseddin ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnavut ve Hüseyin el-Esed, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. bs., 1402/1982, VI, 403; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkıbi'l-İmâm el-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Kahire: Matbaatü's-saade, t.y., s. 32.

7 Bunlar zaman zaman kırklı rakamlara kadar ulaşsa da Ebû Hanîfe'nin temel halkasında on kişinin bulunduğu ve bu kişilerin fıkhın tedvininde aktif rol aldıkları Muhammed Hamidullah tarafından ortaya konulmuştur, bkz. M. Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri: Makaleler Külliyatı*, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984, s. 187-194.

Kıyas ve İstihsan/Maslahat: Ebû Hanîfe'nin ve çağdaşı fukahanın anladığı şekliyle bu yeni ilmî disiplinin temeli, bütün ahkâm-ı şer'iyyenin öncelikle *ittifak* ve *ihtilaf* olarak sınıflanmasını esas alır. İttifak (*icmâ'*) edilen hükümler Kur'an-ı Kerim'in açık-seçik emirleri ile Sünnet-i seniyyenin ve hak yola inanan müminlerin ortak uygulamalarından oluşmaktaydı. Bu alanda içtihat/re'y yapılamazdı. Ama bu alanda bile bazı hükümlerin kural (*kıyâs*) bazı hükümlerin ise o kuraldan istisna (*istihsân*) olduğu gözlemi yapılabilirdi. İttifaki hükümler yanında ihtilaflı hükümler de kaçınılmaz olarak ortaya çıkmak zorundaydı; zira İslâm yerel bir amelin (Medine'deki İslâm pratiğinin) evrensel olarak uygulanmasını öngörmekteydi. Yerel bir modelin farklı şartlarda nasıl anlaşılacağı ve uygulanacağı sorusunun görüş farklılıklarına yol açması ise kaçınılmaz bir şeydi. Zaten İslâm vahyi bunu yine bizzat ilk kaynağında modellemişti; Kur'an'ın bazı hükümleri ile Sünnet'in bazı uygulamaları hemen Efendimizin vefatını müteakip farklı yorumlara yol verdi. İşte bu hükümlere Müslümanlar "ihtilaflı hükümler" adını verdiler. Bazı nasların yorumunda vuku bulan bu yorumsal farklılığın nasların *manasını* yorumlamak şeklindeki içtihat faaliyetinde oluşması daha da doğaldı. Bu ihtilaflı alana tutarlılık kazandırmak ve onu belirli bir yöntem çerçevesine oturtmak isteyen fıkıh düşüncesi kıyas-istihsan yöntemlerine başvurdu. Özellikle Ebû Hanîfe örneğinde bakarsak, fıkıh düşüncesi bizzat Kur'ânî ve nebevi modelleri ölçü almış ve hükümleri kıyas-istihsan teorisi çerçevesine oturtmuştur. *Kıyâs* hükümlere ilahi iradenin yansıdığı naslar cephesinden bakmayı esas alır ve şer'î hükümlerin açık, genel ve ilk akla gelen kurallarını ve ilkelerini dile getirirken istihsan hükümlere onların muhatabı olan insan ve onun beşerî durumları/şartları nokta-i nazarından bakar ve insani durumları dikkate alarak *kıyâs*ın (nassların literal mantıki sonuçlarının) daha geniş çerçevede adalet ve hakkaniyeti gerçekleştiremediği gözlemi yapıldığı durumda kuralı terk etmeyi önerir. Başlangıçta ehl-i hadis çevrelerince şiddetle kınanan bu yöntem zamanla fıkıh faaliyetinin tabii bir yöntemi hâline gelecektir. İmam Mâlik ve takipçileri buna "maslahat adını vereceklerdir. İmam Şâfiî fıkıh faaliyetini tanımlamak için kaleme aldığı *er-Risâle* adlı eserinde nasların manasına kapı aralamanın yani içtihat yapmanın kaçınılmaz olduğunu ama bunun bazı riskler taşıdığını düşünerek istihsanı ve maslahatı reddeden yazılar kaleme almış ama diğer yandan kendisi de fetva/içtihat faaliyetinde onları kabul etmekle kalmamış, başarılı bir biçimde geliştirmiştir.

Nitekim sonraki Şâfiîler imamlarının fıkıh düşüncesinde içkin olan bu olguyu ortaya çıkarmışlar ve *maslahat* kavramı çerçevesinde *insanın yararı* kavramını teorik sistemlerine dâhil etmişlerdir. Böylece Ebû Hanîfe'nin "istihsân" dediği yöntem farklı bir terminolojiyle bütün mezhepler tarafından onaylanmıştır. Çünkü insani durumu dikkate almayan ya da bugünkü ifadeyle değişimi nasıl yöneteceğini çözemeyen hiçbir sistem uzun vadede esnekliğini koruyamayacağı için tarihin derinliklerinde kaybolmaya mahkûmdur. Nitekim İslâm tarihindeki ilk ehl-i hadis yaklaşımı ve bunun bir uzantısı olan Zâhirîlik buna güzel bir örnektir.[8]

Nasların Manasına Ulaşmada Üç Düzlem: Daha somut olarak fıkıh düşüncesinde nassların manasına ulaşmanın üç katmanda gerçekleşeceği kabul edildi: *zâhirî katman, illî katman ve hikemî / makâsıdî katman. Zâhirî mana katmanı*, öncelikle Medine uygulamasının tespiti katmanı olup Kur'an'ın ilk muhataplarına ne söylediği, Peygamberimizin ashabına neleri emredip neleri yasakladığı ve ashabın şer'î hükümleri nasıl algıladığını belirleme düzlemidir. Kısaca bu düzlem, ilahi iradenin doğrudan ifadesi olan şer'î delillerin üçüne yani Kuran, Sünnet ve icmâya dayalı hükümlerden oluşur. Hükümlerin sadece bu seviyede meşruiyet kazanacağını, bu düzlem dışında nasların yorumlanamayacağını söyleyenlere zâhirî denmiştir. İllî mana katmanı ise nasların manasını nasların koyduğu hükümlerin illetlerini[9] tespit yoluyla ortaya çıkarma işlemidir. "Kıyas" adı verilen bu mana çıkarma yönteminde naslardaki bilinen olaylarla aynı illetleri taşıyan ve bu sebeple onların dâhil olduğu genel çerçeveye giren benzer yeni olaylar bir manada görülmekte ve böylece aynı şer'î hükme tâbi kabul edilmektedir. Yani *kıyâs*, şeriatın zâhirî düzlemde konu ettiği olaya verdiği hükmün o olayla aynı illete sahip ama naslarda geçmeyen yeni bir olaya taşınmasından ibaret olup yeni bir hüküm koymak manasına gelmemektedir. Çünkü İslâm'a göre hüküm koymak sadece Allah'a mahsustur ("Hüküm ancak Allah'ındır", En'âm, 6/57).

Ancak nasların bu ikinci mana düzleminin kıyasla genişletilmesi ve hayatın bütününün Medine'deki hayat örneklerine kıyaslanması,

---

8 Selefîliğin ve İbn Hazm'ın modern zamanlarda popüler olması olgusuna bölümün sonlarında değineceğiz.

9 *İllet* hükmün kendisinden dolayı verildiği tespit edilen objektif gerekçenin adıdır.

örneklerin sınırlı olması sebebiyle kıyası da sınırlamaktadır. Hâlbuki İslâm zamansal ve mekânsal olarak ne kadar Medine'den uzaklaşılsa da Medine perspektifinin kıyamete kadar devam etmesini emretmekteydi. Tabii ki bu da hayatı Medine'deki örneklerle buluşturan daha esnek bir yöntemi zaruri kılmaktaydı. İnsani durumları dikkate almak temelinde gelişen, nasların *hikemî/makasıdî mana katmanına* işte bu nedenle gerek duyulmaktadır. Nassların gerçekleştirmek istediği hedefin de bir anlamda nassların manası olduğunu varsayan bu yaklaşıma "gâî yorum" da denilmektedir. *İstihsan/maslahat* kavramlaştırması bu zaruretin bir neticesi olarak re'y içtihadının bir parçası hâline gelmiş ve hemen hemen tüm fıkıh öğretileri ve yaklaşımları bir şekilde bu yöntemi benimsemiştir.

Nassların manasını tespitte bu üçlü düzlemde bir hiyerarşi mevcuttur: En üstte zâhirî düzlem yer alır, yani Kur'an, Sünnet ve İcmâ mutlak önceliğe sahiptir. Sonra ikinci düzlemde kıyas gelir; çünkü kıyas benzetme yöntemiyle neredeyse nasların söylediklerini dile getirmektedir. Ancak kıyas bir yorumsal faaliyet olduğu için üçüncü düzlemdeki yorumsal faaliyete prensip olarak üstün olsa da bazen onun tarafından devre dışarı bırakılabilir. Ama kıyasa ya da istihsana/maslahata dayanarak ilk düzlemdeki hükümler devre dışı bırakılamaz.

Usûl-furû' İlişkisi: Ebû Hanîfe'nin başlattığı fıkıh sisteminin bir diğer hususiyeti de o dönemde büyük bir yekûna ulaşmış olan Sünnet hükümleri ve sahabe-tâbiîn içtihatlarının belirli bir disiplin çerçevesinde tasnif edilmesi, benzeri meselelerin bir araya getirilip farklı olanların ayrıştırılması olarak tanımlayabileceğimiz *usûl-furû'* kavramsallaştırmasıdır. Binlerce hüküm arasında karşılaştırmalı analizlerin ve tümevarımsal gözlemlerin yapılması yoluyla ilkelere (*usûl*, söz. kökler) ulaşılmış ve bu ilkeler bir taraftan mevcut fetvaların ayrıntılarıyla (*furû'*, söz. "dallar") test edilmiş diğer yandan da bu ilkeler, yeni dalların (*furû'*) üretilmesinde esas alınmıştır. *Usûl-furû diyalektiği* fıkıh ilminin mantığını ve iç işleyişini teşkil eden en önemli özelliklerden biri olup usul-i fıkıh ile furû-ı fıkıh arasındaki ilişkiden öte bir anlam içerir. Usûl-furû diyalektiği bütünüyle furû-ı fıkıh sahasında yürüyen bir ayırımken usul-i fıkıh, furû-ı fıkıhtan ayrı bir düzlemde ve bütünüyle başka bir kuramsal etkinliğe işaret etmektedir. *Fıkıh usulü* Peygamberimizden mezhep imamlarına kadar ve oradan bize kadar fıkıh sisteminin nasıl geliştiğini açıklamayı hedefleyen ve bunu teorik bir

çerçevede ortaya koyan bir çabadır. Aynı zamanda fıkıh usulü fıkhın mezheplerden sonra hangi ana ölçülere riayet etmesi gerektiği meselesine yoğunlaşan, âdeta fıkhın dış duvarlarını koruyan ve bütünlüğünü temine çalışan bir faaliyettir. Bu sebeple de fıkhın pratik işleyişi ve iç hareketliliği fıkıh usulünün doğrudan konusunu teşkil etmez. Fıkıh ilminin iç içleyişi, hareketliliği, dinamizmi ve değişen durum ve şartlara uyum göstermesi furû-ı fıkıh aracılığıyla olur.

Furû-ı fıkıh düzlemindeki usûl-furû diyalektiği ise *kıyas-istihsan*, *kıyas-maslahat* kavramlaştırmalarının neticesinde ortaya çıkan hükümlerin iç mantığını yakalamayı ve yeni durum ve şartlarda olayları bu bulgulardan hareketle çözmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla önce şer'î hükümler mevcuttu (Sünnet, sahabe ve tâbiîn fetvaları, kısaca *şeriat*); sonra bu nakille gelen, mezhep dediğimiz bir sisteme yol verdi. Mezhep, bu veriler içindeki görüşleri tutarlı bir biçimde okumak, disipline etmek ve teorik bir çerçeveye oturtmak manasındaki usul-furû diyalektiğinin bir neticesidir. Binlerce görüş ve yorum sadece birileri onları izledi diye bir ekole dönüşmez; ekol olabilmek için iki testten geçmek gerekiyordu; birincisi fıkıh usulü ile sağlandı: Aklen ve şer'an sağlıklı ve savunulabilir bir kuramsal çerçevede İslâm'ın köklerine (Kur'an ve Sünnet'e) bağlanmak. İkincisi ise usul-furû diyalektiği ve *kıyas-istihsan* kavramsallaştırması tarafından başarıldı: iç-tutarlılık ve sürdürülebilirlik.

Mezhepler, taklit ve taassup kurumları mıdır?

Mezhebe bağlılık meselesi: Her ne kadar mezhepler tek bir kişinin görüşleri etrafında şekillenmiş görünse de bu iki test sürecinin bir kişi tarafından başarılması mümkün değildir. Aksine "mezhep" dediğimiz kurumsallaşma olgusunun teşekkül tarihine baktığımızda bunun kurucu imamla birlikte hemen gerçekleşmediğini, aksine kurumsallaşmanın en az bir yüzyıllık bir oluşum safhası sonucunda tamamlandığını anlıyoruz. Bugünkü araştırmalar mezheplerin, kurumsal yapılarını ancak 4./10. yüzyılın başında tamamladıklarını gösteriyor. Bu sebeple mezhebi bir kişinin görüşlerinin izlenmesi olarak görmemek gerekir; aksine yüzlerce âlimin, oluşumuna katkı yaptığı bir kurumdur mezhep. Zaten binlerce fetvaya iç bütünlüğü olan tutarlı bir düzen kazandırılması ve aynı zamanda bu bütüncül yapının Kur'an-Sünnet temeline sağlıklı bir biçimde oturtulması bir anda başarılabilecek bir

şey değildir. Ama Ebû Hanîfe ve mezhep kurucusu kabul edilen diğer şahsiyetler ortaya koydukları sistemik yaklaşımla ilgili mezhep için belirli bir tutarlılık ve süreklilik elde etmenin ilk ve en önemli adımını attıkları için daha sonrakiler onu mezhebin kurucusu ve başlatıcısı kabul etmişlerdir.

Mezhepler bir taraftan İslâm'ın şer'î ahkâma dair yaklaşımının kaçınılmaz bir sonucu diğer yandan da bir gereklilik olarak ortaya çıkmışlardır. Zira bir kişinin bireysel hayatında karşılaşması muhtemel on binlerce meselenin hükmünü şer'-i şerîfe uygun bir biçimde vermesi ve bunun da muhataplar (müminler) açısından kabul edilebilir bir şey olması ancak belirli bir kuramsal çerçeve, dolayısıyla bir sistematik hareket ve yaklaşım iddiasıyla mümkün olabilir. Bugün sosyal/beşerî bilimler alanında "bilimsellik" iddiası çok problemli bir mesele olarak karşımızda durmaktadır; zira bilimsellik iddiasına dayanak olacak bir "kesinlik" iddiası tabiat bilimlerinde bile ileri sürülemezken insanı ve insan topluluklarını konu edinen bilimlerde bunu ileri sürmek çok daha az savunulabilir bir şey kabul edilmektedir. Bu sebeple sosyal/beşerî bilimler "bilimsellik" iddiasını ancak teorik bir çerçeve yani ilgili bilim dalındaki teorik kabullerden birini benimsemek yoluyla yapabilmektedir.

Kat'iyet ve Zanniyet: Şeriatın fıkıh ilmi çerçevesinde geliştirdiği bilimsellik yöntemi de fıkıh usulü ilminde ortaya konulduğu üzere kesinlik-olasılılık (*kat'iyet-zanniyet*) ikilemine dayanmaktadır. Şer'î hükümlerin bir kısmı fıkıh usulünün kat'i olarak nitelediği bilgi yollarına dayanmakta ve bu sebeple kat'i kabul edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın tevile açık olmayan muhkem ayetleri, mütevatir Sünnet'in muhkem ifadeleri ve sahabe icmâsına dayanan hükümler kesin sınıfında kabul edilir ve bunların içtihada açık olmadığı varsayılır. Diğer yandan fıkıh usulünün şer'î bilgi yolu (delil) olarak kabul ettiği bazı deliller ise doğaları gereği kesin değil ihtimalli bilgi üretirler ve bu sebeple dinin esaslarının değil ama tamamlayıcı hükümlerinin tespitinde rol oynarlar. Fıkıh ilmi daha çok işte bu ihtimalli bilgi alanında yorum yapmanın belirli bir düzen ve tutarlılık içinde yürütülmesini sağlar. O hâlde ihtimalli bilgi yollarıyla üretilen şer'î hükümler, mesela tevile açık ayet, haber-i vâhid ya da kıyas yoluyla elde edilen şer'î hükümler içtihat (müçtehidin yorumu) süzgecinden geçtiği için *zann-ı gâlib* (doğruluğuna dair baskın kanaat) oluşturur. Bir müçtehidin yorumuyla

elde edilen bir hüküm hakkında şer'îlik iddiasında bulunabilmek için müçtehidin Kur'an-Sünnet bütünlüğüne uygun belirli bir tutarlılık yöntemiyle hareket ettiğine inanmamız gerekir. Aksi hâlde böyle bir teorik zeminden yoksun kişisel görüşe (*re'y*) dayanan bir yargı, müminlerin kabul edebileceği şer'î bir nitelik kazanamaz. İşte bu sebeple tarih içinde belirli büyük müçtehitler İslâm konusunda otorite kabul edilmiş ve bunların içinden Ehl-i Sünnet arasında dört mezhep (fıkıh okulları) günümüze ulaşamamıştır. Bugün böyle bir müçtehidin olamayacağını söyleyemeyiz; ama bu iddiada olan birinin de bizi aranan yeterliliklere sahip olduğu konusunda ikna etmesi gerekir. Bunu yapmanın yolu da teorik ve tarihsel zemini sağlam bir yaklaşım geliştirmektir, yoksa ümmetin kabulüne mazhar olmaksızın her iddia sahibi, müçtehit olmaz.

Tarihsel zorunluluk: Mezhepler böylece müminlerin amelî hayatlarını kendilerine referansla yaşayacakları meşru bağlanma çerçevesi sunan fıkıh okulları olmuşlardır. "Mezheplere bağlanmak bir dinî vecibe midir?" sorusu Müslümanlar arasında geçmişte olduğu gibi bugün de, hatta bugün çok daha fazla sorulan bir sorudur. Bu soruya iki açıdan cevap verilebilir: Birincisi, mezhepler eğer şer'î hükümler ilmindeki farklı fıkhi yaklaşımlar/okullar ise bu onların zaten Müslüman fıkıh pratiğinin kaçınılmaz bir gerekliliğidir. Zaten tarihsel olarak bakıldığında mezhepler Müslüman toplumda bir taraftan hukukun öngörülebilirliğini ve istikrarını sağlamış ve bir nevi hukukun yasama gücünü temsil etmişlerdir. Bu sebeple de mezhepler *Mecelle* ile birlikte kanunlaştırma olgusu ortaya çıkıncaya kadar İslâm toplumlarında bu fonksiyonuyla vazgeçilmez bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür. Diğer yandan mezheplerin tarihsel olarak ilimlerin daha derin ve karmaşık bir hâl alması ve ihtisaslaşma ihtiyacının ortaya çıkması sonucunda İslâm'ın pratik ahkamına ilişkin fıkıh uzmanlığı her Müslümanın kolayca elde edebileceği bir formasyon olmaktan çıkmış ve bu sebeple mezhepler kaçınılmaz olarak "bilmeyenlerin bilenlere sormasını", dolayısıyla fetva müessesesini ortaya çıkarmıştır. Oldukça derinlikli ve karmaşık bir uzmanlık hâlini alan fıkıh bilgisi bu nedenle herkesin başarabileceği bir etkinlik olmaktan çıkmıştır. Mezhepler şer'î hükmü temsil etme konusunda uzun süreçlerde iç ve dış testlerden geçerek meşruiyet kazanan ve ümmetin kabulüne mazhar olan öğretileriyle müminlerin pratik hayatını kolaylaştıran bir işlev görmüştür.

Normatif zorunluluk: Tarihsel olarak görüldüğü gibi mezhepler bir zorunluluk sonucunda ortaya çıkmıştır, ancak bu birinci açıdan verilen cevap mezheplerin bağlayıcılığına ilişkin yukarıdaki soruyu tam olarak cevaplamaktadır. Mezhep tarihsel bir gereklilik olarak ortaya çıkmış olabilir ama mezhebe bağlanma aynı zamanda dinî açıdan da bir vecibe midir? Bu sebeple sorunun aynı zamanda dinî-normatif bir soru olarak görülüp cevaplanması da gerekmektedir. Mezheplerin bağlayıcılığının dinî dayanağını konuşmak öncesinde müçtehidin ya da müftînin cevabının bağlayıcılığını konuşmayı gerektirir, zira mezhep öğretileri sonuçta bir veya birden fazla müçtehidin görüşlerinden oluşmaktadır. İçtihadın bağlayıcılığını fıkıh usulü âlimleri, içtihadın yapıldığı alan olan yoruma açık ayetin manasının ne olduğunun tespiti, haber-i vâhidin sıhhati ve kıyasın şer'î hüküm dayanağı olması bağlamında ele alırlar. İslâm âlimlerine göre müçtehit bu üç alanda görüş bildirirken belirli ilmî ölçülere riayet ederse görüşünün "amelî" yani o görüşe göre davranmayı gerektiren bir dayanak oluşturacağında hem fikirdirler. Dolayısıyla içtihat, fıkıh usulünde en azından içtihadı yapan kişiyi bağlayan bir sonuç doğurur. Başka bir ifadeyle müçtehit bir konuda ilahi iradeyi tespit etmek istediğinde değişik yaklaşımlarıyla fıkıh usulünün çizdiği çerçevede hareket edip bir kanaat oluşturduğunda bu kanaatiyle amel etmesi vâcibdir. Müçtehidin ilahi iradeyi aracısız olarak tespit ettiği Kitab'ın ve mütevatir Sünnet'in muhkem nassına göre amel etmesi vâcib olduğu gibi, ilahi iradeyi yakalamak amacıyla tasarlanmış belirli bir disiplin çerçevesinde hareket ederek kanaatini oluşturduğunda da bu ilahi iradenin tespitine dair baskın bir kanaat (*zann-ı gâlib*) olduğundan bununla amel etmek vâcibdir.

Şer'-i şerîfin cevabını öğrenmek isteyen müçtehit olmayan kişiye (*müsteftî*) gelince, o da içtihat yetkisine sahip olmadığına göre, bir müçtehide uymakla yükümlüdür; bunun dinî bir vecibe olduğunda da hiçbir şüphe yoktur. Ancak müçtehidin kendi içtihadıyla bağlı olması ya da müsteftinin müçtehidin fetvasına bağlanması zorunluluğu, bir mezhebe bağlılığı dinî bir vecibe olarak görmemiz için henüz yeterli değildir. Mümkündür ki bir meselede bir müçtehide uyarken bir başka meselede bir başka müçtehide uyulabilir, mezhebe bağlılık ise içtihatlardan biriyle sınırlı olmak manasına gelmektedir. Bu noktada İslâm âlimleri mezhepler arasında geçişin yani bir dönem bir müçtehide bağlıyken başka bir zamanda onu bırakarak başka bir müçtehide bağlanmanın da bir tercihe dayanması hâlinde meşru olduğunda müteffiktirler.

Bütün bu ön bilgilerden sonra soruyu tekrar sorabiliriz: Acaba müstefti tek bir mezhebe veya bir müçtehide bağlanmakla mı yükümlüdür yoksa birden fazla müçtehit veya mezhebin görüşüne bağlanabilir mi? Bu soruya klasik İslâm düşüncesinin verdiği cevap şu şekildedir: Her bir müminin şer'-i şerîfin hükmünün ne olduğunu tespitte yapması gereken şey esasen tercihtir; yani müminler olarak bizler tercihle yükümlüyüz. Tercihlerimiz keyfî, dayanaktan yoksun ise, sadece heva ve hevesten kaynaklanıyorsa bu durumda mezhepler veya müçtehitler arasında serbestçe manevra yapma hakkı yoktur. Zira dinin bizden beklediği, vakarlı ve bilinçli bir tercihle hayatımızı ve amelimizi ilahi iradeye uygun hâle getirmektir, aksi durum şer'-i şerîfi ve ilahi iradeyi hafife almak olur ki bu durum itikadi açıdan çok riskler içerir.

Eskilerin "Avamın mezhebi yoktur, mezhep havasa lazımdır" şeklinde bir deyişi vardır, bununla kastedilen şudur: Müstefti aslında itimat ederek kendisine soru sormayı tercih ettiği müftînin cevabıyla yükümlüdür, yoksa mezhep kitaplarında yazan bir görüşü alıp kendi başına kullanmaya kalkmamalıdır. Ama havas yani fıkıh ilmi uzmanları müsteftiye cevabı oluştururken belirli bir mezhebe, yani disiplinli bir fıkıh düşüncesine dayanan test edilmiş kadîm usullerden birine göre hareket etmelidir. Bu alt düzeydeki müftîler için bir usuldür; ama farklı mezheplerin usullerini öğrenip onların fıkıh düşüncesini bütün hâlinde kavrayan muhakkik müçtehitler, kendi yaklaşımlarını farklı mezheplerin usullerini ve belki de bugün daha küresel düzeyde etik düşünceleri inceleyerek oluşturacaklarından mensubu bulundukları mezhebin öğretisinde değişiklik yapabilme yetkinliğine sahip olurlar ve onların görüşü mezhebin en son safhadaki görüşü olmaya aday olur. Eğer mezhep mensubu müçtehitler zamanla bu muhakkik müçtehidin görüşünü benimserlerse bu mezhebin *müftâ-bih* görüşü hâline bile gelebilir. Sonuç itibariyle mezhepler bir taassup ya da körü körüne taklit sahası olmayıp aksine fıkıh hükümlerinin şer'îlik kazanma sürecini disipline eden "yaklaşımlar manzumesi", "ekoller" ve "fıkıh okulları"dır. Eğer bu işlevlerini kaybetmişlerse bugünün Müslümanlarına düşen, bu disiplinli düşünme platformlarını kendilerinden beklenen fonksiyona yeniden sahip kılma yönünde çalışmaktır.

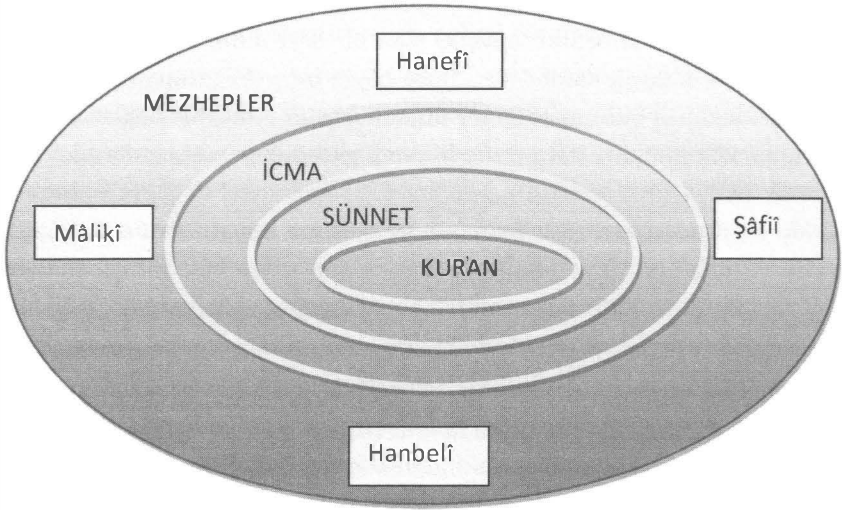
Aslında mezhepler ilahi iradenin son din olarak gönderdiği İslâm'ın ana kaynaklarında yine ilahi irade tarafından bilinçli bir biçimde vaz' edilmiş bir olgudan neşet etmiştir. İlahi iradenin İslâm'ı *kat'iyet*

ve *zanniyet* temelinde kurmayı murad ettiği aşikârdır. Kur'an bir yandan yorum gerektirmeyen açık hükümler koyarken bir yandan da bazı ayetlerinde hükümleri yoruma açık bırakmıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Sünneti de başta hadislerin tespiti meselesi olmak üzere birçok açıdan yoruma açık bir alan bırakmıştır. Kur'an ve Sünnet'teki bu olgu bir tesadüf olamaz; zira ilahi irade dileseydi İslâm'ın naslarının tümünü yoruma gerek bırakmayacak şekilde açık seçik beyan ederdi. Ancak vakıa bunun tersi olduğuna göre bu ilahi iradenin bilinçli bir tercihi olmalıdır. Bu yüzden olsa gerek sonraki İslâm düşüncesi bu olguyu kat'iyet ve zanniyet ayırımı temelinde yorumlamıştır. Yani, İslâmi hükümlerin bir bölümü, Kur'an-mütevatir/meşhur sünnet-icmâ ile temellendirilmiştir. Bunlar İslâm'ın esaslarını ve ana gövdesini teşkil eder; tek ve kesin bir İslâm varsa işte burasıdır. Mutlaka "statik İslâm-dinamik İslâm" diye bir şeyden söz edeceksek bu kısım İslâm'ın statik yani değişmeyen ve İslâm'ı İslâm yapan ana yapıyı teşkil eder; başka bir ifadeyle İslâm'ın ana gövdesi burada tecessüm eder. Hükümlerin geri kalanları ise yoruma açık bırakılmıştır. Kur'an'da ve Sünnet'te yoruma açık içtihadı kaçınılmaz kılan unsurlar mevcuttur. Bunu inkâr etmek bedihî (apaçık) olan bir şeyi inkâr etmek olacağından akıl ve mantık sahibi hiç kimse böyle bir yola gitmemiştir. Aynı şekilde nasların bulunmadığı bir alanda içtihat etmek de doğası gereği yoruma açık alandır. İlahi irade hikmeti gereği kıyamete kadar devam edecek olan İslâm şeriatının zamansal ve mekânsal değişimler karşısında sürdürülebilirliğini, bu kesin ve yoruma kapalı alanla ihtimalli yoruma açık alan arasında bir denge kurarak teminat altına almayı murad etmiştir. Değişmeyen sınırlı bir öz dışında yoruma açık geniş bir alan bırakarak İslâm'ın her daim hayatiyetini sürdürmesine böylece zemin hazırlanmıştır; bu İlahi Hitab'ın mucizelerinden biridir!

Mezhepler bu sebeple İslâm'ın ana çizgisini, Kur'an-Sünnet-sahabe icmâsında tecessüm eden özde bulmuşlar ve bunun dışındaki alanda ihtilafın meşruiyetini kabul etmişlerdir. Birinci alan ittifak konusu iken ikinci alan, farklı görüşlere izin veren yoruma açık alandır. Mezheplerin her biri bu ittifak alanını esas aldıktan sonra yoruma açık diğer alanı fıkıh usulünün genel hatlarını çizdiği ve ilkelerini belirlediği çerçevede yorumlamaya giriştiler; böylece her bir müminin izleyebileceği, birbirine alternatif, birden fazla tutarlı somut İslâmi norm sistemi ortaya çıkmış oldu. Bu yorumlar tutarlı olduğu ölçüde kabul görmüş, tutarlılıklarını koruyamayanlar ise kaybolmuştur. Her

bir mezhep bu yüzden Müslümanın önünde duran alternatif bir İslâm yorumudur. Burada Kur'an-Sünnet-icmânın bütünlediği "ana esas" ve "temel öz" dediğimiz alanı zedelememek, mezheplerin önem verdiği en önemli kıstas olmuştur. Sonuç itibariyle somut şer'î hükümler açısından bakarsak her bir hak mezhep icmâyı içermekte, icmâ Sünneti ihtiva etmekte ve nihayet Sünnet de Kur'an'ı esas almaktaydı (bkz. Şekil I). Teorik açıdan ise esas olan Kur'an'dır; dinin esası ve tüm ahkâmı onda içkindir; Sünnet onun açılımı ve somutlaşmış şekli, icmâ ise Kur'an ve Sünnet'in sabitelerinin belirlenmiş hâlidir. Mezheplerin ortaya koyduğu yorumlar da yine Kur'an ve Sünnet'in mana ve mefhumunu anlama çabasıdır. Kitab-Sünnet-icmâ dinin esaslarını inşa ederken mezhepler dinî hayatımızı, değişen şartlar ve zamanlarda ilahi iradeye uygun bir biçimde bu esaslar temelinde nasıl yöneteceğimizi sistematik bir çerçeveye oturtmaktaydı.

Şekil I



KLASİK FIKIH DÜŞÜNCESİ

Klasik İslâm düşüncesinde mezhep, 4./10. yüzyılın başından 13./19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Müslüman pratiğini (amelini) yönetecek ana çerçeveyi belirleyen en önemli İslâmi kurumlardan biri olmuştur. Ameli yani bireylerin ahlaki, hukuki, siyasi, toplumsal vb. alanlara ilişkin davranışlarını yöneten şer'î kurallar büyük ölçüde mezheplerin sunduğu çerçevede anlaşılmış ve yaşanmıştır. Bu sebeple şimdi klasik İslâm toplumlarında mezheplerin şer'î hükümleri nasıl ürettiklerine, değişen şartları nasıl dikkate aldıklarına ve değişim karşısında İslâm'ın cevabını bulmada hangi yöntemi izlediklerine bakacağız. Prensip olarak dört mezhebin içtihat ve fetva üretmede hemen hemen yakın yollar izledikleri söylenebilir; ama pratikte her birinin farklı pratikler ve usuller izlemiş olması normaldir. Bu sebeple her bir mezhebin fıkhi hükümlere ulaşmada geliştirdiği kurumsal pratikleri izlemek bu çalışmanın sınırlarını aşar; zaten bunun gerekliliği de şüphelidir. Bu nedenle biz Hanefî mezhebinde fıkıh üretimi ve fetva müessesesinin işleyişini burada klasik fıkıh bakış açısına bir örnek olarak seçip diğerlerine de yeri geldikçe değineceğiz.

Klasik Fıkıh Sisteminin Hanefî Mezhebi Özelinde Tasviri

Kökleri, fıkhın bir ilim olarak tedvin edildiği 2./8. yüzyıla kadar gitse de mezhepler, esasen 4./10. yüzyılın başından itibaren İslâm toplumlarının ve şehirlerinin yerleşik müesseseleri hâline geldiler. Her bir mezhep bir taraftan Müslümanların şeriata uygun bir hayat yaşayabilmeleri için bir program ortaya koyarken diğer yandan Müslüman toplumlarının toplumsal pratiğini düzenleyen normları temsil etmişlerdir. Geleneksel İslâm şehrinde fetva da buna paralel olarak bir mezhebin uzmanı olan fakihlerin üstlendikleri bir faaliyet olarak yerleşmiştir. Hanefî mezhebi özelinde somutlaştırdığımız aşağıdaki fetva

usul ve âdâbına benzer bir anlatıyı aşağı yukarı bütün mezheplerde görmek mümkündür:

Hanefî mezhebinde *fıkıh usulü* kural ve ilkeleri, mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in (ayrıca İmam'ın Züfer ve Hasan b. Ziyâd gibi diğer öğrencilerinin) içtihat faaliyetinde kullandıkları kabul edilmiş bir çerçeveyi vaz' eder. Başka bir ifadeyle mezhep kurucusu oldukları kabul edilen fakih imamların görüşleri için fıkıh usulündeki deliller, asıllar yani ilkeler ve temellerdir. Fıkıh usulü asıl-koyan (temellendiren) rolünü bu kurucu imamlar ve öncesinde icra ettiği varsayılmış ve böylece bu kurucu imamların "görüşleri (*akvâl*)" ortaya çıkmıştır. Kurucu imamların "görüşleri" bundan sonra Hanefî mezhep doktrininin "*usûl*ü" (temelleri ve hareket noktaları) olarak ayrı bir konuma yükselecektir. Bunun anlamı şudur: Bundan sonra Hanefî mezhebinde ileri sürülebilecek her fetva ve hüküm mutlaka bu *usûl*ü izleyecektir, yani mezhebin kurucu imamlarının *akvâl*ini (görüşlerini) ilk basamak olarak alacaktır. Dolayısıyla bu *akvâli/usûl*ü aşarak doğrudan fıkıh usulü delillerine başvurmak düşünülemez (Buna kıyas da dâhildir; zira nasların anlamı ve hangi sahalarda kıyasın yapılacağı mezhebin doktrinini oluşturan kurucu imamların görüşleri olarak furû-ı fıkıh müesseselerinde belirginleştirilmiştir. Yani doğrudan nassa kıyas şeklinde bir içtihat etkinliği değil aksine sadece furû-ı fıkıh müesseseleri [kavramlar, kategoriler, mezhep öğretileri] üzerinden bir içtihat/kıyas etkinliği mümkündür.) Bundan sonra her bir mezhep müntesibi müçtehit/fakih karşılaştığı soruları mezhep kavram ve kurumlarına kıyas yaparak/indirerek çözecektir.

Bunun mantığı şudur: Kıyas işleminde ancak mana bakımından birbirine yakın iki şeyi kıyas edebilirsiniz; mana bakımından yakınlık insanın amelleri söz konusu olduğunda esasen ancak zamansal yakınlıkla mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla sahabe naslara, tâbiîn sahabe kavillerine, sonrakiler de tâbiîn kavillerine kıyas yapabilirler. Ancak teşekkül döneminde vakaların genel olarak birbirine yakın olması, bunların tümünün mezhep imamları dönemine kadar birbirine yakın manada olaylar olarak kabul edilmesi sonucuna götürmüştür. Ayrıca oluşum safhasında İslâm hukuk kavram ve kurumları henüz belirginleşmediğinden ve teorik/sistematik bakış yapabilecek bilimsel çerçeve henüz teşekkül hâlinde olduğundan müçtehit imamlara kadar olan dönemde nasların anlamlarına doğrudan kıyas yapmak prensip

olarak kabul edilmiştir. Ancak bu anlamların artık müçtehit imamlar döneminde yeterince tartışılmış ve belirlenmiş olması doğrudan naslara başvurma şeklinde bir yol ve yönteme gerek bırakmamıştır, çünkü nasların ilk ve ikincil manaları bütünüyle tahlil edilerek belirli çerçevelere oturtulmuştur. Bir kısmı icmâ/ittifak bir kısmı da ihtilaf alanına ait olan bu çerçeveler birbirine alternatif mezhep açıklamalarında kuramsal bir zemin bulmuştur.

Zâhirü'r-rivâye: Hanefî mezhebinde kurucu imamların temel kabul edilen görüşleri mezhep geleneğinde biri diğerinden daha muteber kabul edilen iki türe sahiptir. Birincisi en muteber kabul edilen ve mezhep öğretilerinin parametrelerini kuran görüşler anlamında *zâhirü'r-rivâye* olarak adlandırılmıştır, yani rivayeti açık, mezhep içinde yaygın bilinen görüşler. Bu görüşler, yaygın bir kabule göre, mezhebe adını veren ve gerçek kurucusu kabul edilen İmâm-ı Âzam'ın genç bir öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin "zâhirü'r-rivâye" adıyla bilinen beş eserinde mevcut görüşlerdir. Bu kitaplar yine geleneğin kabulüne göre Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Muhtasaru'l-Kâfî* adlı eserinde düzenlenerek toplanmıştır. Genel olarak zâhirü'r-rivâye olan görüşler belli olmakla beraber mezhepte bazen neyin zâhirü'r-rivâye olduğunun tartışıldığı da olmuştur. Ama nihayetinde zâhirü'r-rivâye mezhebin ana çatısını kuran temel görüşlerdir; bir görüş zâhirü'r-rivâye ise ilgili fıkhi öğretinin belirleyici bir unsuru demektir. Zâhirü'r-rivâye görüşün kurucu/ilkesel vasfı ancak istisnai durumlarda düşebilir.

Zâhirü'r-rivâyenin de kendi içinde hiyerarşisi olabilir; en üstte üç kurucu imamın (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed) ortak görüşleri gelir, Hanefîler buna "mezhebin icmâsı" derler. Ardından İmam'ın bir tarafta, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in (*Sâhibeyn*) diğer tarafta olduğu mezhep içi ihtilaf durumu gelir ki, bu durumda "meşâyıh" adı verilen sonraki mezhep müçtehitlerinin fetvalarında tezahür eden tercihler belirleyicidir. Genellikle İmam'ın görüşü, ama pek çok başka durumda Sahibeyn'in görüşü mezhepte tercih edilen bir görüştür. Bazı durumlarda ise İmam ve Sâhibeyn'den biri bir görüşte iken diğeri başka bir görüşte olur ve yine meşâyıhın tercihleri ışığında genellikle birincisi, bazı durumlarda ikincisi mezhepte *müftâ-bih* görüş olarak yerleşir. Burada unutulmaması gereken bir nokta söz konusu tercihin nihai bir tercih olmayıp meşâyıhın takdirine bağlı olarak değişebildi-

ğidir. Hatta zâhirü'r-rivâyede üç imamın bir tarafta, dördüncü imam Züfer'in ise diğer tarafta olduğu yaklaşık 20 civarındaki meselede meşâyıh, Züfer'in görüşünü fetva olarak tercih etmiştir. Zâhirü'r-rivâye görüşler mezhep doktrinini temsil ettiğinden bunlar doktrinin öğretiminde öncelikle öğrenilen görüşlerdir. Bu görüşlerin kurucu-temel statüsü Hanefî fıkıh geleneğinde onların tespiti ve bir el-kitabında derlenmesi şeklinde bir geleneğe yol vermiştir: "Muhtasar" adı verilen bu derlemeleri, Şeybânî'nin kendi mebsut eserlerini bizzat özetlediği *el-Câmiu's-sağîr* ile başlatabiliriz; ancak formel anlamda bir mezhep muhtasarı olarak elimizdeki ilk eser Tahâvî'nin *Muhtasar*'ıdır. Ardından Mervezî'nin ve Kerhî'nin *muhtasar*ları gelir; ama sonraki mezhep geleneğinde en sık kullanılanlar *mütûn-ı erbaa* ya da *mütûn-i selâse* adıyla bilinen muhtasarlardır. Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, Merğînânî'nin *Bidâyetü'l-mübtedî*'si, Mevsılî'nin *el-Muhtâr*'ı, Burhânü'ş-Şerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye*'si, İbnü's-Sâatî'nin *Mecmau'l-bahreyn*'i, Nesefî'nin *el-Kenz*'i, İbrahim Halebî'nin *el-Mültekâ*'sı bu türden eserler olup asıl amaçları mezhep doktrinini en üst düzeyde doğru bir şekilde temsil ettiği varsayılan zâhirü'r-rivâye görüşleri derlemektir; ama mezhepte sonradan yerleşik hâle gelip "mezhep" olarak adlandırılan diğer tür görüşlere de zaman zaman yer verebilmektedirler.

Nâdirü'r-rivâye: Hanefî mezhebinin temelini oluşturan ikinci tür görüşler "nâdirü'r-rivâye" adıyla bilinmektedir. Bu görüşler mezhebin sahibine ve onun öğrencilerine ait ama zâhirü'r-rivâye görüşlerin kaydedildiği İmam Muhammed'in beş kitabında mevcut olmayan görüşlerdir. Bunlar bir taraftan zâhirü'r-rivâye gibi mezhep öğretisinin temel-kurucu öğelerini teşkil ederken diğer yandan zâhirü'r-rivâye ile karşılaştırıldığında hiyerarşik olarak onun altında yer alırlar; dolayısıyla zâhirü'r-rivâye ile nadirü'r-rivaye çatıştığında birincisi esas alınmakta, ikincisi ancak meşâyıh tarafından tercih edildiğinde birincinin önüne geçebilmektedir. Ama zâhirü'r-rivâye görüşün olmadığı durumda tabii ki nadirü'r-rivaye "temel görüş" statüsüne sahip olmaktadır. Bu görüşlerin muhtemel ilk kaynakları İmam Muhammed'in beş kitabı dışındaki kitapları ile Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencilerinin mesela Ebû Yûsuf'un ve Hasan b. Ziyâd'ın ya da onların öğrencilerinin derledikleri rivayetlerdir. Örneğin *Nevâdirü İbn Semâa, Nevâdirü Rüstem* ve *Nevâdir* adıyla yapılan benzeri derlemeler gibi. Daha sonra özellikle nevadir görüşleri toplamaya çalışan Ebu'l-Leys'in *Uyûnü'l-mesâil*'i ile Nâtıfî'nin *el-Ecnâs*'ı gibi eserler bu tür görüşlerde temel kaynaktır.

Kurucu imamlar ve onların ashabına ait görüşlerin derlenmesi çok önemli bir işleve sahiptir. Hanefî fıkıh tarihinde pek çok örnekte görüldüğü üzere zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi ilkesi gereği zaman zaman şartlar bir öğretiyi değiştirmeye zorladığında meşâyıh, nâdiru'r-rivâye görüşlere başvurarak mezhep çatısını zedelemeden değişimi başarabilmişlerdir. Aşağıda biraz daha üzerinde duracağımız bu mezhep çatısını koruma kaygısı kabaca hukukun istikrarını koruma ve keyfîliği sisteme sokmama endişesinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Vâkıât: Hanefî mezhebindeki üçüncü tür görüşler *Vâkıât*, *Nevâzil* ya da *Fetâvâ* adını alır. Bunlar kurucu halkadan sonra gelen ve kurucu halkanın görüşlerini referans/temel alarak görüşlerini Hanefî kurucu öğretiye uygun bir biçimde geliştiren mezhep meşâyıhının (yetkin fukahanın/müntesip müçtehitlerin) görüşleridir. Bunlar sonradan meydana gelen olaylarla eski de olsa şartların değişmesiyle yeniden değerlendirilmesi gereken olayları ele alması bakımından *Vâkıât* veya *Nevâzil* yani "yeni olan olaylar" adını almışlardır. Yeni olaylara verilen cevaplar olmaları bakımından da *Fetâvâ* adıyla bilinirler, zira ilk verildiklerinde bir müftî-müçtehidin fetvası olarak ortaya çıkmışlardır. Hanefî mezhebinde bu tür görüşlerin derlendiği ilk eser Ebu'l-Leys'in *en-Nevâzil*'idir; bunların sayısı çoktur ama en meşhur örnekleri Kâdîhan'ın *el-Fetâvâ*'sı ile *el-Fetâva'l-Hindiyye*'dir. Osmanlı dönemindeki örnekleri ise nükullü fetva mecmualarıdır.

Bu üç tür görüş aslında mezhep öğretisi açısından bir bütünlük arzeder; ayrımın amacı bu görüşlerin kim tarafından verildiğinin tespiti yoluyla görüşün statüsünü belirlemektir. Nitekim *el-Hidâye*, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, *Muhîtü's-Serahsî*, *Bedâiu's-sanâi'*, *Fethü'l-Kadîr*, *Bahru'r-râik* ve *Hâşiyetü İbn Âbidîn* gibi mezhepte muteber kabul edilen pek çok eser bu görüşleri bir bütünlük içinde sunmuşlardır. Ayrımın meyvesi bu görüşlerin çelişmesi durumunda ortaya çıkar; bu durumda esasen tercih yetkisi olan fukahanın (*meşâyıh*) görüşü belirleyicidir; ancak yerleşik kural şöyle cereyan etmiştir: Zâhirü'r-rivâye sistemin iskeletini, ana gövdesini temsil ederken nadirü'r-rivaye bu gövdenin belirli bölümlerini belirlemede ikincil bir rol oynamakta ama zaman zaman kurucu rol de üstlenmektedir. *Vâkıât* ise yeni ortaya çıkan olaylar veya durumlar karşısında meşâyıhın tercihlerini veya kendi görüşlerini temsil etmektedir. *Vâkıât* zâhirü'r-rivâye ve hatta

nadirü'r-rivaye ile prensip olarak çatışamaz; ama pratikte bunun da mümkün olduğunu Hanefî mezhep tarihi bize göstermektedir. Prensip olarak çatışmanın kabul edilmemesinin nedeni "kurucu unsur"u ortadan kaldıracak bir kapının açılmamasıdır; aksi hâlde bir hukuk ekolünden söz etmek mümkün olmayacaktır ve öğreti istikrarını yitirecektir. Öğreti istikrarını yitirdiğinde ise otoritesinin sorgulanması kaçınılmaz olacaktır; nitekim aşağıda üzerinde uzun uzun duracağımız üzere günümüzde yaşanan şey tam da budur.

Hanefî mezhebindeki görüşlere ait bu hiyerarşik sistemin fıkıh öğrenimi açısından ortaya koymak istediği yaklaşım şudur: Mezhebin doktrinini öğrenmek isteyenin ilk yapacağı şey zâhirü'r-rivâye görüşlerin derlendiği bu kitapları okumak ve hatta ezberlemektir; tarihte bu önce Şeybânî'nin *el-Mebsût* adı verilen eserinin okunmasıyla gerçekleşmekteydi; bu sebeple biz *el-Mebsût* üzerine onlarca şerh eseriyle karşı karşıyayız. Kadıhan bu sebeple *müftî-müçtehid*i tanımlarken "*el-Mebsût*'u ezbere bilen" ifadesini kullanmıştır. Zamanla ders kitapları ortaya çıkıp fıkıh öğretiminde daha teknik usuller geliştirildikçe şerhleriyle birlikte *muhtasar*lar okutulmaya başladı. Osmanlı eğitim sistemi açısından bir örnek vermek gerekirse, öğrenciler muhtemelen erken yaşlarda alet ilimleri ve hıfzlarına ilave olarak bir fıkıh muhtasarı ezberlemekte, daha ileri düzeyde ise önce Sadru'ş-Şerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sinin, biraz daha ileri düzeyde ise *el-Hidâye*'yi okumakta idiler. Ardından medreseden mezun olan fakihler bir müftînin mülazimi olmakta ve ondan fetva usul ve adabını öğrenmektedir. Fetva usul ve adabı eğitimi bir uygulama/staj şeklinde işlemekteydi. Müftîler muteber vakıat/fetava eserlerini kullanarak yetkin görüşleri belirlerler ve ardından kendi görüşlerini formüle ederlerdi. Stajer fakihler işte bu süreci yetkin müftîler yanında uzun bir mülazemet aşamasında tamamlıyorlardı. Bu süreç zamanımızdaki yetkin hukukçuların yetişme usulünden farklı değildi. Bir süre müderrislik yaparak -kitapları sadece okuyarak değil ayrıca okutarak- yetkinleşen Osmanlı fakihi ardından kadılık görevlerinde uygulamayı yakından müşahede ediyordu. Bu fakihler arasından başarılı olanlar hızla daha üst medrese veya kadılıklara terfi ediyor ve nihayet bazıları kazaskerlik ya da şeyhülislâmlık gibi en üst düzey görevlere ulaşabiliyordu.

İçtihat, Fetva, Kaza ve Devlet Başkanının Yetkisi

Bu resmi tamamlamak için *içtihat*, *fetvâ*, *kazâ* terimlerine biraz daha yakından bakmak gerekir.

İçtihat: Eğitim, staj, hocalık, kadılık ve müftîlik aşamalarıyla yetkinleşme sürecini tamamlamış olan fakihin (ki artık o *meşâyıh* arasına girmiştir) ilk kez ortaya çıkan bir soruya elinden gelen tüm çabayı harcayıp ilmi birikimini kullanarak verdiği cevaba "içtihat" adı verilmiştir. Bu bir fetva olarak ortaya çıktığından burada fetva ve içtihat örtüşebilir, çünkü her bir soru bir fetva gerektirdiğinden ve o soru mezhepte daha önce bir fetvaya konu olmadığında müftî içtihat ederek o fetvayı ortaya koymaktadır. Mezhepte sadece tek bir otorite (yetkin fakih) olmadığından bu aşamada genellikle birden fazla cevap ortaya çıkabilir, çünkü içtihat bir yorumsal faaliyettir ve yorum ise daha önce belirtildiği gibi ihtilafa açık bir eylemdir. Zaman içinde bu farklı görüşler daha sonraki otoriteler tarafından mezhebin yerleşik kuralları, ilkeleri ve çatısıyla sağlıklı bir organik bütünlüğe sahip olup olmadıklarını tespit amacıyla defalarca gözden geçirilerek sağlamaları yapılır. Bu içtihatlardan bazıları gelenek dışına atılırken bir veya birden fazlası, vakıat literatürüne girerek ve ilk dile getiren müçtehitten bağımsızlaşarak "mezhep yetkin görüşleri havuzuna" dâhil olurlar. Dolayısıyla bir görüşün içtihat olarak ortaya çıkması yeterli değildir, onun aynı zamanda mezhep fakihlerince kabullenilmesi ve iktibasa değer bulunması gerekir. Ama içtihat içeren bir fetva vermek için *müçtehit-fakih* ya da kısaca *müftî* olmak şarttır. Müftîde içtihat ehliyeti aranması bu manada içtihadi fetvalar için gereklidir.

Fetva: Fetva ile içtihat arasındaki bu ilişki fetvanın diğer anlamına baktığımızda kaybolmaktadır. Mezhep bir taraftan da muteber yetkin görüşlerin âdeta standartlaşması demektir. Her mezhep fıkhın temel konularıyla ilgili muteber görüşlerini yukarıda bahsettiğimiz muhtasarlarda ve muteber fıkıh kitaplarında derlemiştir. Bunların bir kısmı tartışmaya açık olmayacak şekilde formüle edilmiştir. Her fakihin müçtehit olması söz konusu olamayacağına hatta çoğu fakih bu konumdan uzak olduğuna göre mezhepte yerleşik görüşleri böyle bir fakihin fetva olarak vermesi de bir ruhsat olarak kabul edilmiştir. Burada verilen fetva bir içtihat değil içtihatla elde edilmiş bir görüşün naklinden ibarettir. Bu tür fakihlere "fakih" veya "müftî" adı mecazen verilir, çünkü gerçek fakih ve müftînin müçtehit olması şarttır. Bunla-

rın verdiği fetva da dolayısıyla "fetva" adını mecazen alır; ancak tarihsel olarak fetvanın bu mecazi anlamı yerleşmiş ve fetva denildiğinde kitaplardan nakil yapan müftîlerin verdikleri görüşler anlaşılmıştır.

Bununla birlikte kitaplardan nakil yapmanın usul ve adabını bilen yetkin müftîlerin verdikleri fetvaların tümünün salt nakil olduğu zannedilmemelidir; zira nakil yapmak sistemin mantığının bir gereğidir ve bu süreç iyi incelendiğinde oldukça başarılı bir içtihat faaliyeti ile karşı karşıya olduğumuz da görülebilir. Burada özellikle Maveraünnehir fakihleri ve onları izleyen İbn Nüceym, İbnü'l-Hümâm, Kemalpaşazade, Ebussuud ve İbn Âbidîn gibi fakihlerin nakiller vasıtasıyla bir nevi içtihadı kurumsallaştırdıkları görülmektedir. Kemalpaşazade ve İbn Âbidîn'in fukaha tabakatında kendilerini en alt sırada fakihler olarak sınıflamaları, bir tevazu eseri olmak yanında ondan daha önemlisi, bu kurumsal içtihadın teorik çerçevesini tanımlama çabasının bir ürünüdür. İçtihadı fıkıh usulünün ilk anda tanımladığı şekliyle Kur'an ve Sünnet'e başvurarak yapılan bir faaliyet olarak tanımlarsak fukaha tabakatında sözü edilen, bu içtihattır. Ama zaten bu içtihat sistemin mantığı gereği zamansal olarak bitmek zorundaydı. Ancak bu, içtihadın bir anlamıdır; içtihadın diğer anlamı fukahanın *tahrîc*, *tercîh*, *temyîz* şeklindeki ameliyelerinde tezahür eder ve bu, bugünkü herhangi bir hukukçunun mesela yargıtay üyelerinin içtihadından farklı bir niteliğe sahip değildir. Söz konusu kavramlar esasen kurumsal içtihadın farklı yöntemlerine işaret etmektedir.

Kaza (*Kadâ'*): Kazaya (*kadâ'*) gelince İslâm hukuku teorik olarak kadıda da içtihat ehliyeti aramakla beraber tarihsel olarak yerleşen uygulama kadıların kararlarını mezhep sistemi içinde alması şeklinde cereyan etmiştir. Kadı eğer kendisi müçtehit değilse (ki genellikle durum budur) mezhepte yerleşmiş içtihatlardan birine dayalı karar vermek zorundadır. Kadı ihtilaflı meselelerde bir görüşe göre karar verdiğinde o karar davanın taraflarını bağlayıcı bir nitelik kazanır. Prensip olarak *ihtilâf*, mezhepler arası bir düzlemdeki ihtilafa işaret etse de genellikle burada Hanefî mezhebi mezhep içi ihtilafı kastetmektedir. Mezhepler arası ihtilafı dikkate almak teorik olarak mümkündür ama sistem istikrarını korumak amacıyla Hanefî tercih sistemi dışında Hanefî kadıların karar vermesine tarihte zaman zaman sınırlamalar getirilmiştir. Netice itibariyle kaza yetkisine sahip bir fakihin verdiği karar ihtilafı bitirir ve artık dava tarafları bu kararı uygulamak

durumundadır. Osmanlı uygulamasından bildiğimiz kadarıyla zor ve karmaşık meselelerde fetva makamına başvurularak resmî fetva isteme süreci işlemekteydi. Daha da karmaşık meselelerde mesela önemli kişiler için idam istemi içeren ya da para vakıfları gibi çok tartışılan davalarda yüksek yargı ve fetva mensuplarından oluşan bir kurulun onayına gerek duyulmaktaydı.

Osmanlı uygulamasından gördüğümüz kadarıyla fetva bazen bağlayıcı bir nitelik kazanabilir; ancak bu durum fetvanın kendisinden kaynaklanan bir özellik olmayıp kaza ile birleşmesinden kaynaklanmaktaydı. Bilindiği gibi kadı kararının bağlayıcılığı onun devlet başkanı (*imâm, halîfe*) tarafından yetkilendirilmesinin bir sonucudur. Yani gerçekte İslâm hukukunda bağlayıcı karar devlet başkanının (*ülü'l-emr*) kararıdır; ancak onun bu yetkisini devretmesi (*tefvîz*) sayesinde vali veya kadı yetkilendirildikleri sahada bağlayıcı karar alabilmekteydi. Osmanlı örneğinde devlet tarafından atanan şeyhülislâm hukuki hiyerarşinin en üst otoritesi olarak fetva yayınladığında bile bu fetvası kendi başına bağlayıcılık ihtiva etmiyordu, zira İslâm hukuk teorisi açısından o diğer müftîlerle eşit bir konuma sahipti. Ama şeyhülislâmın fetvası Osmanlı sultanına arz edilip ferman olarak yayınlandığında (ki bunlara *ma'rûzât* denir) bu fetva kadıları bağlayan bir karara dönüşebiliyordu, çünkü gerçek kaza yetkisi sultana ait olduğuna göre onun birçok fetvadan birini kendi hükümranlık alanında bağlayıcı kılma yetkisi vardı. Ancak fetvanın hukuku/mahkemeleri ilgilendirmediği durumlarda sultanın böyle bir tasarruf hakkından söz etmek mümkün değildir. *Mecelle* sonrasında (ya da 'modern' dönemlerde) sultana ait bu hakkın kullanılması aşağıda göreceğimiz üzere çok önemli sonuçlar doğuracaktır.

FIKIH DÜŞÜNCESİNDE KIRILMA VE BÜYÜK DÖNÜŞÜM

Büyük Resim: Modernite

Yukarıda tasvir edilen resim tarih içinde bir takım değişimlere ve dönüşümlere sahne olsa da şer'î ahkâmı yöneten kurumsal çerçeve olarak ana hatlarıyla korunmuştur. Mezhepler olgunlaşıp kurumsallaşmalarını tamamladıktan sonra Müslüman bireylerin dinî, ahlak ve hukuki davranışlarına yön veren teorik ve pratik çerçeveyi büyük oranda belirledi. Hiç şüphesiz her bir mezhep kendi içinde bir takım dönüşümler ve değişimler geçirdiler. Örneğin Hanefî mezhebi açısından Bağdat Hanefîliği, Maveraünnehir Hanefîliğiyle ya da Memluk Hanefîliği Osmanlı Hanefîliği veya Babür Hanefîliği ile esaslarda benzeşse de her biri kendine özgü bir takım hususiyetler geliştirmişlerdir. Çünkü fıkıh düşüncesi prensip olarak ahkâmın değişebileceğini kabul etmekteydi ve bunu da daha çok ihtilaflı alanlarda içtihat aracılığıyla başarıyordu. Mezhepler olgunlaşınca bireysel içtihat yerini yukarıda tasvir edilen kurumsal içtihada bırakmış ve değişim bu şekilde yönetilmeye devam etmiştir. Fıkıh düşüncesi, mezhebi temelde sürdürdüğü bu düzeni bütün dünya halklarının zihniyet ve pratiklerinde büyük dönüşümlerin ve radikal kopuşların yaşandığı "en uzun yüzyıl"a yani 19. yüzyıla kadar sürdürdü. Bu zamana kadar fıkıh düşüncesinde bir tıkanıklık, gerileme veya durağanlığın yaşandığı şeklindeki 20. yüzyıl iddiası bilimsel bir araştırmaya dayanmaktan ziyade modernizmin yarattığı bir yanılsamadan kaynaklanmıştır. İktisadi, askerî, siyasi alanlarda Batılı sömürgeci güçlerin başarısı, sadece Müslümanlar arasında değil hemen hemen tüm dünya hakları arasında kendi geleneklerini başarısızlığın kaynağı olarak görme eğilimi doğururken onları Batı medeniyetinin getirdiği "çağdaş bilimselci/aydınlanmacı akılcılığı"

yüceltmeye de sevk etti. Bunun tabii sonucu olarak çağdaşlık-çağdışılık, nizâm-ı kadîm-nizâm-ı cedid, gelenekçilik-yenilikçilik gibi biri iyi, diğeri kötü olan ikilemler ortaya atıldı. Kötü olan genellikle halkların kendi geçmişlerinden gelen şeylerken iyi olan Batılılardan öğrenilen şeylerdi. "Modernizm" ya da "çağdaşçılık" adı verilen bu olgu bilimden kültüre, sanattan edebiyata hemen hemen her alanda Avrupa-merkezci bir bakış açısını aydınların zihnine yerleştirmiştir. Müslümanlar açısından somut olarak bu durum Avrupa'yı örnek alarak sanat, kültür, eğitim, hukuk, giyim-kuşam, hâsılı hemen hemen hayatın her alanında reformların yapılması ile sonuçlandı.

Mezhep, Kanun ve Şeriatın Zemin Kaybı

Daha somut olarak şeriat ve fıkıh alanında bu gelişmeler artık geleneksel fıkhın ana aracı ve esas platformu hâline gelmiş olan mezhepleri geri kalmışlık, taklit ve taassup ile ilişkilendirdi. Geleneksel düşünce içtihat kapısını kapattığı için Müslümanların değişimi iyi yönetemediği iddia edildi ve bunun da Müslümanların geri kalmasına neden olduğu ileri sürüldü. Ancak sorunun tüm dünyayı saran bir olgu olduğu, Müslümanlara özgü bir durum olmadığı fark edilemedi; içtihat etmenin ya da etmemenin durumu hiçbir şekilde değiştirmeyeceği görülemedi. Çünkü karşı karşıya kalınan ana sorun tüm dünyayı saran bir *sömürgeci* kuşatmadan başka bir şey değildi. Sadece Batıcı bir aklın aydınlanmış olduğu, bilimselliğe sadece Batı'nın sahip olduğu, sadece Avrupalıların ortaya koyduğu özgürlük, insan hakları, demokrasi vs.'nin gerçek anlamda ideal siyasi düşünceyi temsil ettiği ve sadece Batılı bilgi ve eğitim kurumlarının çağdaş bilgiye bizi ulaştıracağı ve benzeri söylemler tüm dünyayı etkilediği gibi İslâm dünyasında da büyük bir tesir icra etti. Bunun sonucunda girişilen bir dizi reform fıkıh düşüncesinde radikal dönüşümler ortaya çıkarttı. *Mecelle* ile birlikte şimdiye kadar sivil bir faaliyet olan fıkıh, özellikle Aydınlanmacı ulus devletin kodifikasyon hareketinin sonucunda olgunlaşan Avrupalı hukuk tasavvuruna yerini bırakarak devlet eliyle yürütülen bir kanun yapma işine dönüştü.

Tanzimat dönemi boyunca fıkıh ve hukuk kavramlarının ve kurumlarının yol verdiği bir ikilem İslâm toplumlarında yan yana varlığını sürdürdü; ama zamanla bu ikilik her alanda olduğu gibi "modern hukuk"un zaferi ve şeriatın "hukuk" denilen alandan hemen hemen

bütünüyle tasfiyesiyle sonuçlandı. Bu Türkiye'de daha erken ve daha doğrudan bir reform olarak ortaya çıksa da aslında sadece Türkiye ile sınırlı bir durum değildir. Bütün İslâm ülkelerinde aşağı yukarı benzer bir süreç yaşanmıştır.

Mecelle ve *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nde ilk örneklerini gördüğümüz kodifikasyon hareketi içeriği kısmen veya tamamen geleneksel fıkıhtan devşirilmiş olsa bile devlet eliyle yapılan kanunlar ortaya çıkarmış ve böylece fıkıh ilminin ele alınışında ve yöntemlerinde ciddi yenilikler ortaya çıkmak zorunda kalmıştır. **İlk olarak** şimdiye kadar hukukun istikrarı mezhepler aracılığıyla korunduğu için mezhebe özel bir önem atfeden geleneksel düşünceden farklı olarak mezhep önemini yitirdi. Çünkü hukukun istikrarı artık devlet eliyle yürürlüğe konan kod yani kanunlarla sağlanıyordu. **İkincisi** devletin hukuk alanında düzenleme yetkisini deruhte etmesiyle sivil fakihlerin (ulema) hukuki alanda söyledikleri ve yazdıklarının vakıada bir karşılığı olmamaya başladı. Aydınlanmacı modern ulus devlet de tercihini genellikle Batı'dan ithal edilen yeni fikirler lehine kullandığından şeriat tasfiye edilmiş oldu. **Üçüncüsü** şer'î ahkâmın tasfiyesi Müslüman toplum için normatif referans noktasında bir kaymanın yaşanmasına neden oldu. Fıkhı üreten ulema ilk kez söylediklerinin normatif bir ağırlığının kalmadığı bir durumla karşı karşıya kaldı. Şimdiye kadar ahkâm-ı şer'iyye ideal olarak uygulanıp uygulanmadığı bir tarafa en azından bireysel, toplumsal ve siyasal ortak paydayı teşkil ederken şimdi Müslüman fakihin normatif zemini altından kayıp gitti. Sonuç itibariyle ilk kez Müslüman toplum şeriatın mevzu hukuk ve ahlaki standart ölçüsü olmadığı bir döneme girdi. Tabii ki ne şeriat ne de fıkıh sadece bugün adına "hukuk" denilen alanla sınırlıdır; helaller-haramlar, ibadetler ve teklifi hükümler de fıkhın bir parçasıdır ve bu alanın yargıyla dolayısıyla devletle bir alakası ilke olarak yoktur. Fıkhın tabii çerçevesi böylece devlete ait olanın ayrıştırılarak bireye ait olanla sınırlanmış oldu.

Buna bir de ameli yöneten sadece hukuk-siyaset alanlarındaki değil ahlak alanındaki değişimler de ilave edildiğinde, başka bir ifadeyle Müslüman bireyin ve toplumun hayatında ahlaki normun referans alanı da Batı'dan gelen seküler aydınlanmacı ahlaki referanslardan etkilenmeye başladığında fıkıh bir başka meydan okumayla daha karşı karşıya kaldı. Batı'dan gelen bu güçlü ve cazibeli fikirler ve pratikler karşısında bilindiği gibi İslâm toplumlarında farklı tavırlar gelişti; bir

kısım Müslümanlar şeriatın referans çerçevesini kişisel alanla sınırladı; hatta burada bile davranış kurallarında Batılı referanslar daha ağır bastı. Bütün bu meydan okumalar karşısında şeriat ilmiyle uğraşan fukaha/müftîler çeşitli çareler aramışlardır.

Yeni Fıkıh ve Yeni Yöntem

Hukuk alanında *Mecelle*'den başlayarak sonra devletin yürürlüğe koyduğu İslâmi hassasiyet taşıyan tüm kodlarda izlenen yöntem çok basitçe şu şekilde özetlenebilir: Herhangi bir mezhep veya başka bir tutarlılık çerçevesi kıstası aramaksızın geçmiş müçtehitlerin içtihatlarının tümü bir havuza toplanmış ve çağdaş beklentileri en iyi karşılayan görüş seçilerek kanun maddesi hâline getirilmiştir. *Mecelle* bu kriteri şu şekilde formüle etmiştir: "Maslahat-ı asra evfak ve nasa erfak" olan seçilecektir. Geçmişte dile getirilen bu görüşün belirli bir kabul görmüş olmasına bakılmamış, hatta literatürde "zayıf" yahut "şaz" olarak adlandırılan görüşler de meşru kabul edilmiştir. Bu işlem kronolojik olarak en eski ve bu sebeple mezhebî döneme en yakın olan *Mecelle*'de Hanefî mezhebiyle sınırlı tutulurken (*Mecelle* 1869-1874 arasında telif edildi), 1917 tarihli *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nde dört mezhebi de aşarak tüm Sünnî müçtehitlerin görüşlerine teşmil edildi. Sonraki tüm kodlar da genellikle bu son usulü benimsediler (Mısır, Suriye, Libya, Malezya ahval-i şahsiye ya da medeni kanunları gibi).

Hukuk açısından durum böyleyken artık hukukun içinden çıkarıldığı bireysel fetva alanı hâline gelen "yeni fıkıh ilmi" açısından durum çok farklı değildi. Âlimler geleneksel fıkıh düşüncesini ve fetva faaliyetini bütün bu değişimler yaşandı diye bırakmadılar; aksine fıkhı yeniden düşünmeye ve bu meydan okumalar karşısında hayatiyetini sürdürmesine çabaladılar. Sanki hiçbir şey değişmemiş gibi fıkhı geleneksel bütünlüğünden taviz vermeden yazmaya ve tartışmaya devam ettiler. Ancak bu kadar radikal değişimler varken ve en önemlisi şeriat mevzu hukuk ya da toplumsal norm kaynağı olmaktan çıkmışken hiçbir şey olmamış gibi yapmak bir takım ağır sonuçlar doğurdu. Günümüz fakihi, bu sebeple mesela hukuk, siyaset, iktisat gibi normatif hayata yön veren toplumsal kurumlar ve sorunlar hakkında konuşurken bazen tarihin dışında ve ayrı bir dünyada yaşayan biri gibi algılandı. Ya da güncel sorunların tartışıldığı platformlarda söylediği sözlerin ve söyleminin büyük oranda güncel olmaması gibi bir risk ortaya çıktı.

Daha somut olarak fıkıh yönteminde kanunların hazırlanması sürecinde olduğu gibi güncel fıkhi görüşü/fetvayı, yukarıda tasvir edilen geleneksel usul çerçevesinde belirli bir mezhep sınırında formüle etmek artık yeni fıkhın kabul edebileceği bir şey olmaktan çıktı. Tıpkı kanun maddeleri oluştururken olduğu gibi "çağdaş" beklentiler ve meydan okumalar tek bir mezhebin tatmin edemeyeceği/karşılayamayacağı kadar geniş bir manevra alanına ihtiyaç duyuyordu. Bu sebeple yeni fıkıh kendine yeni bir usul geliştirdi. "Fıkhü'l-mukâren usulü" diyebileceğimiz bu yönteme göre, çağdaş fakih/müftî, kendi inceleme ve delillendirme sürecini tamamladıktan sonra fetvasını mevcut görüşler havuzundan seçerek (*tercîh*, *tahayyur*) oluşturacaktır. Bu görüşlerin şu mezhepten ya da şu müçtehitten olmasının bir önemi yoktur; tüm mezhepler ve içtihatlar yeni fıkıh içinde tartışılmayı hak eden bir meşruiyete sahip eşit konumlardır. Hatta ittihad-ı İslâm hareketi sonrasında daha liberal ve çoğulcu bir yaklaşımla sadece Sünni mezhepler/müçtehitler değil, şimdiye kadar kısmen veya tamamen gündeme alınmayan Zâhirî, İsnaaşerî/Caferî, Zeydî ve İbadî fıkıh görüşleri de Sünnî kitaplarda dikkate alınır hâle geldi. Fakih burada kendi delilleriyle çağa ve kendi durumuna en uygun olanını seçmek durumundadır.

Bu yeni fıkıh ve yeni usul-i fıkıh fetvada da yeni bir yaklaşımın gelişmesine yol açtı. Fetva artık yeni fakihin tercihi ile belirlenir hâle geldi. Tercih aslında geleneksel mezhebî fıkhın da temel usulüydü. Mezhep mensubu fakih ilk olarak mezhebini tercih ediyor, sonra mezhep içinde de racih/esah görüşü tercih ediyordu. Ancak bu yeni durumda müftînin/fakihin tercih noktasında mezhebî bir sınırı olmadığı gibi görüşler arasında tercihi sağlam ve tutarlı bir temele oturtan bir yol ve yöntem de geliştirilmedi. Başka bir ifadeyle yüzyıllar içinde tartışılarak olgunlaştırılmış geleneksel mezhebî yaklaşım bırakılırken onun yerine aynı ölçüde hesabı verilmiş tutarlı bir yöntem konulamadığı için çağdaş müftî âdeta "serbest" bir alanda söz söyleme hakkı elde etmiş gibi oldu. Bu durum, mezheplerin henüz teşekkül etmediği 3./9. yüzyıl öncesi aşamanın "özgür içtihat" ortamı olarak övülmesiyle birlikte bir meşruiyet de kazandı. "Mutlak içtihat dönemi" adı verilen bu teşekkül devrinin idealize edilmesinin arkasında şu şekilde bir varsayım yatmaktaydı: Müçtehit imamlar daha sonra mezheplerin esasını teşkil eden temel görüşlerini doğrudan Kur'an ve Sünnet'e başvurarak oluşturdukları için çok üstün bir başarı elde ettiler. O hâlde bugün de yapılması gereken, bu ideal döneme dönmek olmalıdır anlayışı hükümran oldu.

Selefîliğin Yayılması

Bütün bu gelişmeler bir başka gelişme ile daha birleşti: Daha 18. yüzyıldan itibaren İslâm dünyası için işlerin kötü gitmesinin nedenini gerçek İslâm'dan uzaklaşmak şeklinde açıklayan bazı kişi ve düşünceler Kur'an ve Sünnet'e yani saf İslâm'a dönüş sloganıyla hâkim İslâmi anlayışlara karşı radikal eleştiriler yöneltmeye başlamıştı. Muhammed b. Abdülvehhab, Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, daha sonra Muhammed Ali Şevkânî gibi ulemadan insanlar mezhep temelli İslâm anlayışına ağır eleştiriler yönelterek İslâm'ı saf haliyle barındıran hadislere dönmeye ve onları yeniden okuyarak İslâmi ruhu diriltmeye çağırdılar. Bu hareket İslâm dünyasının periferisinde başlamış ve yaklaşık bir asır içinde merkeze doğru yayılmıştır. 20. yüzyılın başlarında normatif zeminin, yani ahlaki, hukuki, siyasi vs. alanların şeriat tarafından artık belirlenmiyor olması olgusuyla birlikte saf İslâm'ı yeniden Müslüman toplumun gündemine almak yönünde ciddi bir çaba ortaya çıktı. Buna "İslâmcılık" adı verildi; İslâmcılık tarihte olduğundan daha arı bir biçimde İslâm'ı Müslüman toplum hayatını belirleyici kılma arzusundan doğdu. Bunun nasıl başarılacağı sorusuna modern İslâm düşüncesi "Kur'an'a ve Sünnet'e dönüş" formülünü cevap olarak önerdi. İlk kez şeriat pratiğinden mahrum kalan ulema klasik düşüncede geliştirilen fıkıh usulü yöntemiyle şeriatı yeniden inşa etmeye girişti.

Sonuçta tarih boyunca âlimlerin ezici çoğunluğu tarafından benimsenmeyen ve sadece bazı istisnai yazarlar tarafından savunulan , metinlerle İslâm inşası yöntemi diyebileceğimiz Ehl-i hadis/Selefî/zâhirî yaklaşımı, modern İslâm düşüncesinin merkezine taşındı. Mezheplerin şimdiye kadar temsil ettiği İslâm anlayışının karşısına hadislerle İslâm yahut Sünnet İslâm'ı hatta bazı durumlarda hadisleri kuşkulu bulan bazı aşırı safçı (püriten) anlayışları doğrudan Kur'an metnine odaklanarak "Kur'an İslâm'ı" inşa etmeye yöneltti. Her mümin ve Müslümanın ve her İslâmi mezhebin zaten ortak paydası olan "Kur'an ve Sünnet" böylece farklı bir İslâm algısının oluşturulmasına dayanak kılındı. Bunun temel nedeni, tekrar etmek gerekirse, Müslüman toplumlarda temel norm belirleyicisi olan şeriat zeminin kayması ve arkasından Müslümanların bu boşluğu "Kutsal Metne dönerek" yeniden kurma girişimidir. Niyet iyi olsa da bu süreç çağdaş Müslüman düşüncesinin beşerî yorum birikimine sırt çevirmesine, geçmiş âlimlerin sorunlara çözüm bulmak için geliştirdikleri yol ve

yöntemleri küçümsemelerine ve dolayısıyla Müslüman zihnin entelektüel anlamda fakirleşmesine yol açtı. Kur'an ve Sünnet'e dönüş sloganı herkesi kolayca müçtehit yaptığı için çok cazip bir söylemdi. Ama içtihat sloganıyla yola çıkan değişik kişi ve hareketlerin ürettiği bilgilere bir asır sonra baktığımızda Müslüman düşüncenin ilmîlik ve rasyonel tutarlılık açısından 19. yüzyılın bile gerisinde olduğunu görüyoruz. İlmîliğin kaybedilmesi her yerde olduğu gibi Müslümanlara ağır faturalar ödetti ve ödetmeye devam ediyor.

İçtihat kapısı kapanmış mıdır?

İçtihat kapısının belirli bir tarihten itibaren kapandığı şeklindeki İslâm düşüncesine dair çağdaş literatürde sıkça tekrar edilen iddiayı yukarıdaki radikal kopuş ve kırılmalar ışığında tekrar gözden geçirmek gerekir. İslâm fıkıh düşüncesi ve pratiği açısından baktığımızda, içtihat kapısının kapanmasının en azından klasik İslâm düşüncesi açısından karşılığı olmayan bir iddia olduğu bugün araştırmacılarca daha fazla dile getirilen bir gerçektir. Belki o iddia sadece şu manada kabul edilebilir: Mezhepler Kur'an-Sünnet-İcmâ'da tecessüm eden şer'î hükümlerin değişmez bir alan olduğunda hem fikirdirler, klasik fıkıh usulü yaklaşımına göre bu alanda içtihat kapalıdır. Ancak bunun dışında kalan alanda yani *muhtelefün-fîh/müctehedün-fîh*[10] alanda içtihat kapısının kapanması fıkıh usulü teorisi açısından asla kabul edilemez. Bu sebeple belki "Yeni bir mezhep oluşturmak pratikte mümkün olamaz" anlamında içtihat kapısının kapanmasından söz edilebilir. Bu, ya fıkıh usulüne göre içtihada kapalı alanları içtihada açmak manasında bir içtihat yapılamaz manasına gelir; ya da içtihada açık alanda yapılan her içtihadı, zaten mevcut yollardan (mezheplerden) birine çıkacağı için beyhude bir çaba olarak görmek demektir. Bunun aksini iddia etmek, yani fıkıh usulünün içtihada kapalı saydığı alanda içtihat etmenin mümkün olduğunu söylemek klasik fıkıh teorisine radikal bir eleştiri getirmek olur ki, bu 20. yüzyılda Fazlurrahman ve benzeri bazı düşünürler tarafından denenmiş ama İslâm ümmetinin Sevâd-ı âzamı tarafından kabule mazhar olamamıştır. Bir yolun İslâm yollarından biri olarak tescil edilmesi ancak ümmetin kabulüyle mümkün olabilir, çünkü İslâm düşüncesine göre Ümmet, Yüce Yaradan'ın lütuf ve keremiyle topluca yanlışa düşmeye karşı korunmuştur (*ismet* sahibidir).

10 İçtihat edilebilen alan.

İçtihat kapısı kapanmadığına göre bu tartışma nereden çıkmıştır? Dahası şeriat İslâm ümmetinin amelini yönetmekten neden uzaklaşmıştır? Fıkıh teorisinin taklit ve taasup krizine girdiği, dolayısıyla içtihattan uzaklaştığı şeklindeki çağdaş gözlem maalesef pek çok olumsuz sonuçlara yol açan yanlış ve talihsiz bir değerlendirme olarak kaydedilmelidir. Böyle bir yaklaşım fıkıh düşüncesine iltifatı zayıflatarak onun gittikçe daha fazla zayıflamasına ve çağdaş *selefiliğin* doğan boşluktan yararlanarak güçlenmesine neden oldu. Zira fıkhın neden modernite karşısında zayıf kaldığı sorusunun cevabı Ümmet'in bütün yönleriyle neden zayıfladığı sorusuyla bağlantılıdır. İslâm ümmeti 18. yüzyılın ortalarına veya sonlarına kadar hemen hemen tüm entelektüel alanlarda sorunlarını çözmede herhangi bir ciddi sıkıntıya düşmezken bu tarihten sonra böyle bir sıkıntıya düşmesini, sadece iç nedenlerle değil belki ondan daha önemlisi dışsal faktörlerle açıklamak daha doğru olur. Burada özellikle Batı Avrupa'nın yükselişi önemli bir etkendir. Fıkıh bağlamına meseleyi indirirsek, İslâm ümmeti içtihadı mezhepler içinde kurumsallaştırarak yürütürken 19. yüzyıldan itibaren devletin siyasal ve toplumsal, dolayısıyla kurumsal tercihlerindeki köklü reformları, şimdiye kadar hâkim şer'î bilgiye olan talebi gittikçe zayıflatmış ve "Marifet iltifata tâbidir" fehvasınca şer'î ilimler, yeterli toplumsal ve kurumsal desteği bulamadıkları için dinamizm kaybetmiştir. İçtihat söylemi, bu konumsal zayıflama ve gerilemenin arkasından gelen ve değişimi, bazıları açısından dinî meşruiyet temeline oturtma işlevi görürken, diğer bazıları için Müslüman ümmetin amelinin merkezine tekrar şeriatı yerleştirebilmeye hizmet edecek bir araç, âdeta bir can simidi sunmuştur.

İçtihada yapılan bu yoğun vurgu ve içtihat etme çağrıları şer'î hükümlere ilişkin sağlıklı bir zemin oluşturabildi mi? Mezheplerin ve geleneksel fetva usullerinin yerine onlardan daha iyi olan bir yöntem geliştirilebildi mi? Bu sorulara olumlu cevap vermek maalesef mümkün gözükmüyor. Çünkü bir taraftan uzun asırların geliştirdiği fıkıh alanındaki ilmî derinlik kaybedilmiş, geleneksel düşüncede altı ısrarla çizilen rasyonel tutarlılık endişesi görmezden gelinmiş, bunun yerine "kerameti kendinden menkul" bir bilimsel pozitivizmi içselleştirmiş kaba bir ilerlemeci anlayış *Mecelle* sonrasında ortaya çıkan gelişmeleri "uyanış ve çağdaşlaşma" olarak takdim etmiştir. Her şeyden önce Müslüman ümmetin bu kaba ilerlemeci anlayışı reddederek fıkhi birikimine dayalı, en azından geleneksel fıkıh usulünün ve mezhep

sisteminin önem verdiği kadar tutarlılığı önceleyen, daha derinlikli bir fetva usulü geliştirmesi gerekir. Bu geçmişi kutsamak, ya da geçmişi aynıyla bugüne taşımak manasına gelmez; ama geçmiş birikimi aşamayan bir gelecek kurma ameliyesinin bizi boş, beyhude ve kısır bir fıkıh düşüncesine mahkûm ettiğine dikkat çekmektir. Yoksa 19. yüzyılda elimizden kayıp giden geleneksel tasavvur ve pratiklerin bugün olduğu gibi geri getirileceğini zannetmek bir hayal peşinde koşmaktır. Değişim hükmünü icra etti; bize düşen bu değişimi doğru okumak ve o doğru algıya uygun, geçmişimizdeki derinliği yansıtan çözümler üretmektir. "Çözümler" diyorum, çünkü İslâm fıkhı ihtilafı tebcil ederek çoğulculuğu hep meşru görmüştür. İhtilafları yok etmek isteyenler sadece totaliter bir düşünce inşa ederler ve ona iman etmenizi beklerler. Geleneksel fıkıh ve usulümüz ise fıkıh yapmanın beşerî alanda bir faaliyet olduğu için ihtilafa açık olduğunu ve Allah katında hak bir olsa da biz kullar açısından doğruların birden fazla olabileceğini kabul etmiştir.

Yeni Fetva ve Fetva Kurumları

Tarihte fetvanın teorik kısmının mezhepte kurumsallaştığını belirtmiştik; Osmanlı örneğinde olduğu gibi fetva makamının pratikte nasıl işlediğini ve siyasi irade ile ilişkisine de yukarıda işaret edildi. Modern zamanlarda fetva alanında meydana gelen yukarıdaki teorik gelişmeler Müslümanları fetva konusunda daha güvenilir kurumlar oluşturmaya itti. Ulus devlet döneminde fetva kurumunu devletler, oluşturdukları din işleri makamlarınca düzenlemeye çalıştılar. Diğer yanda devletlerin düzenlemesini tatmin edici bulmayan bazı kesimler devletlerle bağlantılı veya onlardan bağımsız kurullar oluşturma yoluna gittiler. Dolayısıyla Türkiye, Mısır gibi devletlerin, İslâm Konferansı Teşkilatı ve Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî gibi uluslararası teşkilatların ya da Hintli, Avrupalı ya da Amerikalı azınlık Müslümanların oluşturduğu fetva kurulları ortaya çıktı. Fetva nazari açıdan bir âlim şahsa bağlı faaliyet olsa da "icmâ (ittifak)" ya da "cumhur ulema" fikrinin bir yansıması olarak bu şahısların görev aldığı kurullar Müslümanlara fetva konusunda daha sağlıklı platformlar sundular. Bununla birlikte fetvanın şahsi karakterinin bu kurulların gölgesinde kaldığı da zannedilmemelidir. Zira yine bu kurullarda aktif olan ya da kurullarda yer almasa bile İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerinde ümmetin kabulünü hak eden ulema ve fukaha fetva konusunda hâlâ standardı belirlemeye

devam etmektedir ve edecektir. Zira fetva bireylerin davranışlarına dönük ilahi hükmü ifade etme bilinciyle yapılan bir etkinliktir ve ancak bu sorumluluğu taşıyan adalet (dürüstlük) ve istikamet sahibi âlimlerin yapabileceği bir iştir. Müçtehit olsa bile herkes fetva vermeye ehil değildir, sadece düşünce ve amelinde istikamet üzere olan birinin fetvasına uyulur.

Fetva ve Müslüman Normativitesinin (Şeriat) Geleceği

19. yüzyılla birlikte geleneksel İslâm kurumlarında, düşünce ve ilimlerinde yaşanan köklü değişimler ve dönüşümler İslâm düşüncesi açısından yüzlerce yıllık istikrar hâlini bir kaos ve buhrana dönüştürdü. Bu sebeple yaklaşık 200 yıldır yaşadığımız süreci bu buhran hâlinden çıkma ve yeni bir sağlam düşünsel ve pratik bir zemin inşa etme yönünde âdeta bir geçiş süreci olarak görmek gerekir. Fıkıh özelinde mezhebî istikrarın yerine inşa edilmeye çalışılan mezhepler-arası ya da mezhepler-üstü yaklaşımın henüz bu sağlam zemini oluşturamadığını söylemek gerekir. Bunun başarılamamasının temelinde yatan asıl sebep tüm dünya halklarında olduğu gibi Müslüman halkların bu süreçte kendi geçmişlerine olan inancı yitirmeleri ve bunun da hemen her alanda özgüveni sarsmasıydı. Bu sebeple bulunan çözüm ya çok "selefî" ya da çok "modernci" oldu; çoğu zaman da *modernist-selefî* bir tabiata büründü. Selefîlik ile moderncilik Asr-ı Saadet ya da selef dönemi ile "uyanış dönemi" olarak adlandırdığı modern dönem arasını paranteze alma, ya da en azından yeterince önemsememe noktasında birleştiler. İbn Hazm, İbn Teymiye bu dönemde en fazla isimleri gündeme gelen kişiler oldular. Ancak selefîlik İslâm'a dair düşünceyi kısırlaştırıp teorik derinliği olmayan sığ bir anlayışa mahkûm ederken moderncі yaklaşım İslâm'ın özüne yabancı olan bir anlayışı hâkim kılmaya girişti. Her iki yaklaşım da bu sebeple ne kadar yaygınlaşırlarsa yaygınlaşsınlar ümmetin kabulüne mazhar olamadılar.

Çözümü Düşünmek: Bu meseleye kategorik cevaplar vermek mümkün olsaydı şimdiye kadar bu cevap zaten verilmiş olurdu. Aksine durum çok karmaşıktır ve yaşanan kopuş ve arkasından gelen geçiş dönemi sancıları sorunu daha da karmaşık hâle getirmektedir. Çözüm net olarak ifade edilemese de çözüme giden yola dair bir şeyler söylenebilir. Her şeyden önce bu süreçte genel olarak İslâm düşüncesinde ve özelde fıkıh düşüncesinde ilmî derinliğin, düşünsel birikimin ve

rasyonel tutarlılık arayışının büyük ölçüde zaafa uğradığını teslim etmek gerekiyor. Fıkhın *Mecelle* sonrasında içine girdiği durumun bir "yeni hâl" olduğunu, geleneksel fıkhın bu süreçte sadece formunun (şeklinin) değil mahiyetinin de bir takım değişimler geçirdiğini kabul etmek gerekir. Fukahanın sanki hiçbir şey değişmemiş gibi fıkhi faaliyetine devam etmesi sorunu çözme yönündeki teşhis ve tedaviyi olumsuz etkilemektedir. Diğer yandan geleneksel fıkıh faaliyetindeki değişimi fark edip bu değişimin iyi yönde olduğuna dair bir bilince sahip olan selefî ya da modernci söylemlerin de sorunlu olduğu bugün daha iyi görülmektedir. Bugün bir müftî adayı fakihin geleneksel tarzda yetiştirilmesine benzer bir eğitim süreci işlememektedir; gerçek manada bir fakih yetiştirme geleneğini sürdürdüğü iddiasındaki bazı geleneksel (medrese) kurumlarda devam eden eğitim bugünün dünyasını ve insanını anlamaktan uzaktır. Geleneksel kurumların yerine koyduğumuz yeni eğitim platformları ise selefî-modernci etki altında ilmî standartlardan çok uzaklaşmış durumdadır. Bu sebeple yapılması gereken şeylerden biri geleneksel İslâm düşüncesinin son evresindeki birikimi behemehâl sahiplenmektir. Geleneksel kurumlar bu açıdan İslâm dünyasına katkı verebilirler ve veriyorlar da. Ancak bu yeterli değildir; İslâm düşüncesi ve ilimleri sahasında ortaya çıkan buhran ve kaos hâlinin sebebi, dünyanın daha önce "modernleşme" ya da bugün "globalleşme" adı verilen yepyeni bir evreye geldiğini kabul etmektir. Bu dünya çeşitli din mensupları arasındaki iletişimin şimdiye kadar hiç olmadığı kadar artması ve bu eğilimin hâlâ devam ediyor olmasıdır. Bu dünyanın bir başka özelliği seküler ya da din-dışı bir bakış açısının hemen her alanda insanları çok derinden etkilemiş olmasıdır. Bütün bu köklü değişimler İslâm düşüncesini ve fıkhi anlayışımızı yeniden kurarken bizi derinden etkileyecek gelişmelerdir. Bu gelişmeler ve meydan okumalar karşısında sahih ve sağlam bir duruş sergileyebilmek için hem İslâm düşüncesinin ve fıkhın derinliğini kavramak hem de bugünün dünyasını ve düşüncesini iyi anlamak mecburiyeti vardır. Ancak bu sayede sağlam bir İslâmi duruş ve sahih bir İslâmi anlayış oluşturabiliriz. Muhtemelen fıkıh söz konusu olduğunda çözüme doğru yol alırken Ehl-i hadis-Ehl-i re'y temelinde yaşanan ayrışmaya benzer bir ayrışma sürecinden geçecek ve mezheplerin yenilenmiş hâline ulaşacağız (Neo-Hanefî, Neo-Mâlikî, Neo-Şâfiî, Neo-Hanbelî vs.). Bu asla mezhepçilik değildir ve olmamalıdır; aksine tarihsel ve ilmî derinlik, bilimsel tutarlılık, kısaca ilmî yaklaşım bunu zaruri kılmaktadır.

İNCELEME

Hukuki Modernleşme Öncesi Fıkhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*



İbn Âbidîn'in Hayatı ve Eserleri

Şenol SAYLAN

Hukuki Modernleşme Öncesi Fıkhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*

Şenol Saylan

Giriş*

Mezheplerin oluşumu fıkhî anlayışın şekillenmesinde belirleyici olan en büyük etkenlerden biridir. 2./8. yüzyılın ortalarına kadar, bazı bölgesel gruplaşmalarla beraber genellikle mutlak içtihat anlayışı hâkimdi. Belli yetkinliğe sahip fakihler naslardan kendi usûlleri çerçevesinde hükümler üretiyorlardı. Süreç içinde bu faaliyetin metodolojisi ve sınırları, fıkıh usûlü eserlerinde kayıt altına alınmıştır. 2./8. yüzyılın sonlarına doğru belli âlimlerin çevresinde oluşmaya başlayan ilim meclisleriyle beraber kendine özgü metodolojisi ve iç tutarlılıkları olan gruplaşmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Giderek yapısal olarak kurumsallaşmaya başlayan bu topluluklar bölgesel özelliklerini yitirmeye ve bir kurucu etrafında şekillenen bir yapıya bürünmeye başlamıştır.[1] Kendilerini bu yeni yapıya nispet eden âlimlerin katkılarıyla beraber genişleyen ve zenginleşen bu yapılar, kendilerine özgü iç bütünlüğe, tutarlılığa ve işleyişe sahip birer hukuk ekolüne dönüşmüşlerdir.

Hanefî mezhebi, İbn Mes'ûd (ö. 32/653), Alkame b. Kays (ö. 62/681), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/737) zinciri çevresinde oluşmaya başlayan bölgesel gruplaşmanın, Ebû Hanîfe ile birlikte kendilerini diğer fıkıh çevrelerinden ayıran fıkhi yaklaşım farklılıklarını ortaya koymasıyla şekillenmeye başlamıştır. Özellikle bir sonraki tabakanın fıkhi mesaisi, Hanefî mezhebini kendine özgü işleyişe sahip bir yapıya büründürmüştür. Dördüncü ve beşinci yüzyılla beraber sınırları netleşen Hanefî mezhebi, netice itibarıyla bütün kurumsallaşan yapılarda olduğu üzere, pratikte iç işleyişini düzenleyen bir mekanizma oluşturmuştur.

---

* Bu yazı, Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu'nda "Osmanlı'da Hukukî Modernleşme Öncesi Fıkhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: Muhammed Emin İbn Âbidîn (1784-1836)" adıyla sunulan tebliğin geliştirilmiş versiyonudur. Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu (08-10 Mayıs 2014, Gümüşhane).

1 Tartışmalar için bkz. Wael B. Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine", çev. Halit Özkan, *AÜİFD* XLV/11 (2004): 327-353.

Mezheplerin teşekkülünden sonra içtihat faaliyeti form değiştirmiş, şer'î kaynaklardan hüküm üretmekten daha çok, şer'î açıdan meşru kabul edilen ve kendilerini mezhebe nispet eden âlimlerin ürettikleri fıkhî malzemeden/mezhep birikiminden hüküm elde etme çerçevesinde yürütülen bir faaliyete dönüşmüştür.[2] Bu dönüşümle beraber, fakih ile mezhep birikimi arasında kurulan bağ ve ilişki önem kazanmıştır. Bu süreçten sonra *tahrîc, tercîh* ve *ittibâ'* manasındaki *taklîd* kavramlarının, mezhep içi işleyişte hüküm elde etme metotları anlamında bir nevi içtihat faaliyetinin unsurları olarak kullanılmaya başlandığı söylenebilir.[3] Nitekim İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), tahrîc ve tercîh faaliyetlerini "ictihâd" olarak nitelemekte ve bu faaliyetlerde bulunanları "müctehid" olarak isimlendirmektedir. Eserde olumsuz manadaki "taklîd", fıkhî görüşün rivayet değerini, kaynağını, yer aldığı eserin güvenilirliğini ve görüşün sahibinin konumunu araştırmaksızın bir görüşe tâbi olma manasına indirgenmektedir.[4]

İçtihat ve kazâ faaliyetindeki düzensizlik ve ferdîliğin/keyfîliğin önüne geçme ve hukuk birliğini sağlama amacı, mezheplerin oluşumunda etkili olan en temel unsurlardandır. Mezhepleşme sürecinin sonunda benzer bir durumla mezhep içi işleyişte de karşılaşılmıştır. Bu nedenle, ve müntesip hukukçuların mezhebe uygun hüküm vermelerini temin için, mezhebin iç işleyişini düzenleyen ilke ve kurallar belirleme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu amaçla, mezhep içi hukuki birlik ve istikrarı sağlayan, müntesip fakih ile mezhep birikimi arasındaki ilişkiyi ve onun bu mezhep birikiminden hüküm elde etme faaliyetlerini düzenleyen bazı kurallar da benimsenmiştir.

"İftâ usûlü" veya "mezhep usûlü" olarak isimlendirebileceğimiz mezhep içi işleyişe dair bu kurallar, İbn Âbidîn'in eseri gibi son dönemlerde kaleme alınan birkaç müstakil esere kadar, ağırlıklı olarak *furû* kitapları olmak üzere, *usûl* eserlerinin içtihat bahisleri ve *edebü'l-kâdî, edebü'l-müftî* türü eserlerde zikredilmekteydi.

Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî adlı eserinde İbn Âbidîn, Hanefî mezhebi literatüründe dağınık olarak yer alan ve mezhep müntesibi hukukçunun fıkhî bilgi üretimini belirleyen söz konusu ilke ve prensipleri belirli bir sistematik içinde ele alarak Hanefî hukukçunun fıkhî bilgi elde etme

---

2 Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine", s. 349-350.

3 Mezheplerin teşekkülünden sonra içtihat faaliyeti ve kavramları ile ilgili bkz. E. Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2001), s. 19-45.

4 Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Şerhu Manzûmeti Ukûdü resmi'l-müftî* (Beyrut: Dâru'r-Reşâdi'l-İslâmiyye, 1989), s. 22-28.

faaliyetini teorik olarak kurgulamaya çalışmıştır. Eserinde de belirttiği üzere, hukukta keyfilikten rahatsız olan İbn Âbidîn'in bu eserde, özellikle mezhep birikiminden fıkhî hüküm elde etme faaliyetinin sınırlarını belirlemeye ve bu faaliyete çeşitli prensiplerden hareketle bir çerçeve kazandırmaya çalıştığı söylenebilir. Bu amaçla İbn Âbidîn eserinde, kazâ faaliyetini düzenleyen ve daha erken dönemlerde[5] çerçevesi çizilmiş olan usûlün benzerini, bağlayıcılık açısından kazâ faaliyetinden farklılık gösteren iftâ faaliyeti için ortaya koymaya çalışmıştır.

Hukuki Modernleşme

Hukuki modernleşmenin dönüm noktası olan *Mecelle*'ye kadar hukuki alan, kendi içinde tutarlı ideal bir sisteme sahip mezhepler tarafından yönetilmekteydi. Şer'î hükmü öğrenmek isteyen kişiye, mensubu olduğu mezhep kapsayıcı bir sistem sunmaktaydı ve bu sistemin ürettiği pratiklerin dışına istisnaî olarak çıkılmaktaydı. Söz konusu sistemin işletilmesi ve şer'î pratiğin tespiti, kendine özgü bir eğitim alan bağımsız/sivil fakihler[6] eliyle sağlanıyordu. Fıkhî bilgiyi üreten ve fıkıh kurallarının geçerliliğini belirleyen, mezhep sistemiydi. Devletin, fıkhî bilgi üretiminde ve geçerlilik kazanmasında çok fazla bir katkısı yoktu.

Ahmed Cevdet Paşa'nın fıkhın varlığını devam ettirmek için ortaya koyduğu *Mecelle* ile fıkhın yukarıda sözü edilen yapısı geri dönülmez bir biçimde değişmeye başladı. Devlet önce *Mecelle* örneğinde olduğu gibi bir mezhebin fıkıh kurallarını kendi kanunlarına dönüştürdü, ardından *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* gibi örneklerde dört mezhep hatta bazı fakihlerin bireysel görüşleri arasından seçme yoluyla kanunlarını vaz' etmeye başladı. Böylece devlet fıkıh normunu belirleme, yorumlama ve değiştirme yetkisini -fıkhî yetkinliği bulunmayan üyelerden oluşan- kendi organlarına aktarmış oldu.[7]

---

5 Kadının (hâkimin) görevleri ve muhâkeme usulü (*edebü'l-kâdî*) konusu, müftînin görevleri ve ifta usulü (*resmü'l-müftî /edebü'l-müftî)* konusuna nispeten çok erken (*edebü'l-kâdî* türünün ilk örneğini Ebû Yûsuf'un [ö. 182/798] yazdığı ifade edilirse de günümüze ulaşan ilk eser Hassâf'ın [ö. 261/875] *Edebü'l-kâdî* adlı eseridir) dönemlerden itibaren *furû fıkıh* eserlerinin bir bölümü (*kitabü'l-kadâ, edebü'l-kâdî*) olan, sonrasında ise furû fıkhın bir alt dalı olarak "edebü'l-kâdî" şeklinde isimlendirilen müstakil çalışmaların kaleme alındığı ve geniş bir literatürün oluştuğu bir alandır.

6 George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler* (çev. H. Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), s. 29-44.

7 Murteza Bedir, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 95.

Yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından yapılacağı (*hukuki otorite*) konusunda yaşanan tartışmalarla başlayan süreç, hukukun şekil ve muhtevasında meydana gelen değişimlerle son bulmuştur. İlk dönemlerde muhteva açısından fıkhın geleneksel yapısına uygun ancak şekil açısından Batı hukukunu örnek alan *Mecelle* ve *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* gibi çalışmalar, ilerleyen süreçte yerini hem şekil hem de muhteva açısından Batı'nın örnek alındığı 1879 tarihli *Usûl-i Muhakemât-ı Hukukiyye Kanunu* ve 1926 tarihli *Türk Medeni Kanunu* gibi kanunlara bırakmıştır.[8]

İbn Âbidîn

Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin el-Hanefî (1198-1252/1784-1836), 18-19. yüzyıl klasik Hanefî fıkhının son temsilcilerinden biridir. Osmanlı coğrafyasının önemli merkezlerinden biri olan Şam'da doğup orada vefat etmiştir. Geleneksel eğitim çerçevesinde Muhammed Said el-Hamevî'den (ö. 1236/1820) öncelikle Kur'an ve kıraat, ardından da Şâfiî fıkhı eğitimi almıştır. Daha sonra dönemin önemli âlimlerinden biri olan Muhammed Şakir el-Akkâd'dan (ö. 1222/1807) aklî ve naklî ilimleri öğrenmiştir. Bu hocasının da etkisiyle Hanefî mezhebine yönelen İbn Âbidîn, hocasından Hanefî fıkhının temel metinlerinden birçoğunu okumuştur. Uzun süre eğitim aldığı bu hocaları dışında İbn Âbidîn, döneminin pek çok âliminin derslerine katılmış ve birçok âlimden icazet almıştır. Hocası el-Akkâd vasıtasıyla Kâdiriyye, daha sonra da Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1826) vasıtasıyla Nakşibendî tarikatlarıyla tasavvufi ilişkileri de söz konusu olmuştur. İbn Âbidîn neredeyse bütün Hanefî fıkıh literatürünü kuşatan *Reddü'l-muhtâr* gibi kapsamlı eserlerinin yanı sıra belli konularda yazdığı ve muhatabına literatürde yer alan görüşleri derli toplu olarak sunduğu elliden fazla risale de kaleme almıştır.[9]

İbn Âbidîn'in yaşadığı dönem, İslâm dünyasında sömürgecilikten kurtulma, ıslah ve reform çalışmalarının yoğun olduğu ve modernleşmenin ilk tezahürlerinin görülmeye başladığı tarihlerdir.[10] Osmanlı öze-

---

8 Hukukî modernleşme süreci ile ilgili bkz. M. Akif Aydın, "Türkiye'nin Hukukî Modernleşmesi", *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*: 7 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 337-349.

9 İbn Âbidîn'in hayatı ve eserleri hakkında ikinci bölümde geniş bilgi verilecektir.

10 Bu dönemde İslâm dünyasındaki reform ve modernizasyon hareketleri için bkz. Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası* (çev. İ. Sefa Üstün, İstanbul: İFAV, 1996), s. 13-30.

linde ise III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmud'un hükümdarlık döneminleri kapsayan, siyasi, idari ve ekonomik yapıda ortaya çıkan bozuklukları düzeltme çabaları bağlamında başta idari ve askerî alanlarda olmak üzere modernleşme çabalarının yoğun olduğu, merkezî yönetimin taşra üzerindeki otoritesinin zayıfladığı Tanzimat öncesi döneme tekabül eder.[11]

Ukûdü resmi'l-müftî

Genelde Osmanlı'yı özelde ise Şam'ı sarmaya başlayan bu değişimlere tanıklık eden ve askerî-iktisadi alanda başlayan bu değişimlerin hukuki alanda da etkisini göstereceğini hissetmiş olması muhtemel olan İbn Âbidîn, Hanefî mezhebi özelinde hukukun geleneksel epistemolojik yapısını korumak, onun hukuki otoritesini desteklemek üzere *Ukûdü resmi'l-müftî* adlı manzûm eseri ve bu eserin şerhi olarak kaleme aldığı *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* adlı eserini yazmıştır.

Müftîlere bir el kitabı ve rehber olarak yazılan söz konusu eser, fetva vermek ve amel etmek isteyen kişinin mezhep eserlerinde yer alan görüşler yumağı arasında nasıl bir yol izlemesi gerektiği sorusuna cevap bulmayı hedeflemektedir. Döneminde fetva veren müftîlerin ve fetva ile amel etmek isteyen kimselerin (*âmil*) bir görüşü sırf mezhep kitaplarında yer aldığı için tercih ettiklerini belirten İbn Âbidîn, bu şekilde herhangi bir görüşle fetva vermenin ve amel etmenin uygun olmadığını belirterek hangi hükmün nasıl tercih edileceğinin usûlünü izah etmektedir. Uygulamada yapılan yanlışlıklardan rahatsız olan İbn Âbidîn, belli kurallar ve kayıtlar yoluyla mezhep görüşlerini tercih ve fetva verme faaliyetinin sınırlarını çizmeye çalışır.[12]

Eserde ortaya konulan kurallar ve ilkeler, mezhep literatürünün farklı türlerinde dağınık olarak mevcut olan kurallardır. İbn Âbidîn çoğu furû eserlerinde dağınık olarak zikredilen bu ilkeleri belli sınıflamalar altında derlemiş ve bu ilkelerden hareketle mezhep içi tercihi düzenleyen bir yapı kurmaya çalışmıştır. Eser, bir anlamda kendisinden

---

11 Bu dönem Osmanlı ve Şam'ın genel ahvali için bkz. J. Shaw Stanford, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri", *Türkler* içinde (çev. M. Faruk Çakır, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), XII, 610; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Türk Tarih Kurumu Yayınları), V, 433-609; Sabahattin Samur, "Suriye Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 1988), s. 10, 105-113.

12 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 4-5.

önce yazılmış tüm literatürü gözden geçirip, mezhebin temel işleyişini yansıtan ilkeleri bir araya toplayarak sistematik hâlde sunmuştur. Dolayısıyla İbn Âbidîn'in eserinin önemi, muhtevasındaki mezhep içinde yeterince bilinen ve oturmuş bilgilerden ziyade yerleşik bu bilgileri kurgulama ve ifade etme biçimiyle ilişkilidir.[13]

Genel olarak Hanefî hukuk geleneği içindeki otorite şahısların ve kitapların değerlendirmesini ve hiyerarşisini ihtiva eden eserde, hukukçuya otorite olan (*râcih*) hukuk kuralını nasıl bulacağının yöntemi gösterilir. Ayrıca söz konusu hiyerarşi ve işleyişin tıkandığı ve hukuk kuralını tespitte yetersiz kaldığı durumlarda geleneksel yapıyı göz ardı etmeksizin işleyişe nasıl işlerlik kazandırılacağı hususunda alternatif çözüm yolları sunulur.

Fıkhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası

İbn Âbidîn'in eserde sunduğu, mezhep içi fıkhî üretimi şekillendiren ve belirleyen temel unsur, mezhepte ortaya konmuş olan görüşler bütününden "otorite görüş (*râcih*/mezhep görüşü)"ün tespitidir.[14] Temel fıkhî hüküm üretme yöntemi, mezhepte ortaya konmuş ve şer'î açıdan meşruiyeti kabul edilmiş olan görüşler bütününden tercihe şayan olanını tespit ve tercih faaliyetidir. Sunulan hiyerarşinin meşruluğunu ve onunla elde edilen hükmün benimsenmesini sağlayan unsur ise otorite görüşe uymanın gerekliliği vurgusudur. İbn Âbidîn hiyerarşiyi vermeden önce râcih görüşe uymanın gerekliliğine ve hüküm vermede keyfîliğin caiz olmadığına, mezhep içi ve mezhep dışı atıflarla vurgu yapar.[15]

İbn Âbidîn, otorite görüşe uymanın gerekliliğine yaptığı vurgudan sonra, bu görüşün tespitinde kullanılacak ilke ve kriterlere değinir. Bu ilkeleri belli bir hiyerarşiye sahip bir sistematik içinde sunmaya çalışır. Mezhepte otorite olan görüşü tespit etmek isteyen kişinin sırasıyla nelere dikkate etmesi gerektiğine değinir. Sunduğu hiyerarşi, daha anlaşılır olması bakımından şu şekilde bir şema halinde sunulabilir:

---

13 Norman Calder, "İbn Âbidîn'in *Ukûdü Resmi'l-Müftî* Adlı Risalesi", çev. Şenol Saylan, *Usûl İslâm Araştırmaları* 2 (Temmuz-Aralık 2004): 192.

14 Mezhep görüşü-fetva ilişkisi için bkz. Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine", s. 350.

15 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 4-5.

RÂCİH/OTORİTE GÖRÜŞÜ TESPİT KRİTERLERİ/HİYERARŞİSİ	
A. TEORİK/İDEAL HİYERARŞİ	**B. PRATİK/ALTERNATİF HİYERARŞİ**
1. Görüşün Rivayet/Kaynak Değeri	1. Teorik Hiyerarşi Üzerinde Belirleyici Olan Unsurlar
2. Görüşün Sahibi	a. Tercih ehlinin tercihleri
3. Meselenin Konusu	b. Örf
4. Meşâyıhın Tercihi	2. Teorik Hiyerarşi Üzerinde Tamamlayıcı Olan Unsurlar
5. Yer Aldığı Sistematik Eser	a. Rivayetlerin mefhûmu ile amel
6. Tashih Lafızları	b. Zayıf görüşle amel

İbn Âbidîn tarafından kurgulanan yapı, hükmü elde etmede muhataba şöyle bir hiyerarşi sunar: Öncelikle rivayet değeri dikkate alınarak ilk dönem eserlerine bakılır. Sonra mezhepteki otoritesinden hareketle uygun sıra içinde bireysel otoritelerin görüşleri dikkate alınır. Problemin konusu ve görüşlerin yer aldığı sistematik eserin özellikleri ile görüşün tashîhinde kullanılan lafızlar muhatabın tercihini etkileyen diğer kriterlerdir.

Müftî veya kendisi amel edecek kişi bir problemle karşılaştığında ilk olarak yazılış sırasını dikkate alarak Hanefî mezhebinde rivayet değeri açısından üstünlüğe sahip *Zâhiru'r-rivâye* eserlerine[16] bakmalıdır. Bu eserlerde uygun cevap bulamazsa sırasıyla *Nevâdir*[17] olarak isimlendirilen ve ilk dönem mezhep ashabına atfedilen diğer eserlere, daha sonra ise müteahhir mezhep müçtehitleri tarafından kaleme alınan ve *Vâkıât / Fetâvâ*[18] olarak isimlendirilen eserlere bakar ve bu eserlerden

16 *Zâhiru'r-rivâye* eserleri Muhammed eş-Şeybânî tarafından kaleme alınan *el-Asl, el-Câmiu's-sağîr, ez-Ziyâdât, el-Câmiu'l-kebîr, es-Siyerü's-sağîr* ve *es Siyerü'l-kebîr* adlı altı eserdir.

17 Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Keysâniyyât, el-Hârûniyyât, el-Cürcâniyyât* ve *er-Rakkıyyât* adlı eserleri, Hasan b. Ziyâd'ın *Kitâbu'l-Mücerred*'i, Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'si ile İbn Semâa, Muallâ b. Mansûr ve benzerlerinin belirli konudaki rivayetleri.

18 Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Kitâbu'n-Nevâzil*, Keşşî'nin (ö. 550/1155) *Mecmau'n-nevâzil,* Nâtıfî'nin (ö. 446/1054) *el-Vâkıât* ve Sadru'ş-Şehîd'in (ö. 536/1141) *el-Vâkıât* adlı eserleri bu tür eserlerdendir.

birinde yer alan otorite görüşü tercih eder. *Zâhiru'r-rivâye* eserlerinde yer alan görüş, tercih ehli tarafından aksi tercih edilmedikçe, tercihe şayan olan görüştür.[19]

Otorite görüş, görüşün rivayet değeri dikkate alınarak tespit edilememiş ise, mezhepteki otoritesi dikkate alınarak, uygun sıra içinde bireysel otoritelerin görüşleri dikkate alınır. İlk olarak eserde "mezhep imamları" olarak isimlendirilen Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyâd gibi mezhebin ilk dönem fakihlerinin görüşleri tercih edilir. Bu otoritelerin görüşlerinin birbiriyle muhalif olduğu durumlarda da takip edilecek bir hiyerarşi vardır. Onlardan aktarılan herhangi bir cevap yoksa "meşâyıh" olarak isimlendirilen sonraki dönem fakihlerin görüşlerine bakılır.[20] Biraz sonra değinileceği üzere meşâyıhın tercihleri -gerektiğinde- diğer kriterler üzerinde belirleyici olabilmektedir.

Otorite görüşü belirlemede dikkate alınan diğer bir ölçüt, görüşün konusudur. Örneğin ibadet konularında Ebû Hanîfe'nin, yargılama hukuku ile ilgili konularda Ebû Yûsuf'un, miras taksimi ile ilgili konularda Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşleri tercih edilir.[21]

Dikkate alınan kriterlerden biri de görüşün yer aldığı sonraki dönem sistematik eserlerin türü, üslubu ve güvenilirliğidir. Görüşün yer aldığı eserin, *metin*, *şerh / hâşiye* veya *fetavâ* türü eserlerden biri olması aynı zamanda o eserde yer alan görüşlerin otorite değerini de ifade etmektedir. Eserde, metinlerde yer alan görüşlerin, şerhlerde yer alan görüşlere, şerhlerdeki görüşlerin de fetavâlardaki görüşlere tercih edilmesi gerektiği belirtilir. Ayrıca eserde, sonraki dönem eserlerinin kaynaklık ve güvenilirlik değerlerine ismen zikredilerek değinilir. Yine bu dönem eserlerinin üslup ve yöntemlerine değinilerek, eserlerin bu özelliklerinin, görüşlerin tercihinde dikkate alınması gerektiği belirtilir.[22]

Nakledilen görüşlerin değerini gösteren ve "tashîh lafızları" olarak isimlendirilen, çoğunlukla da meşâyıh tarafından yapılmış olan nitelemeler, görüşlerin tercihinde belirleyici olan diğer bir unsurdur. Bu amaçla kullanılan lafızların belli başlıları şunlardır: *Aleyhi'l-fetvâ, bihî yüftâ, bihî ne'huz, aleyhi'l-i'timâd, aleyhi amelü'l-yevm, aleyhi amelü'l-ümmet, huve's-sahîh, huve'l-esah, huve'l-ezhar, huve'l-muhtâru fî zamâninâ, fetvâ meşâyıhınâ, huve'l-eşbeh, huve'l-evceh.* Tashîh lafzı ile nitelenen

19 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 15.
20 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 23-25.
21 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 34.
22 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 36-38.

görüşün diğerlerine üstünlüğü bulunduğu gibi her biri tashîh edilmiş görüşlerin hangi tashîh lafzıyla nitelendiği de tercihi etkileyen diğer bir unsurdur. Örneğin fetvâ lafızlarıyla tashîh edilen görüş diğer lafızlarla tashîh edilen görüşe, *el-esah* lafzı ile tashîh edilen görüş *es-sahîh* lafzıyla tashîh edilen görüşe tercih edilir.[23]

İbn Âbidîn'in otorite görüşün belirlenmesinde ortaya koyduğu ve gerektiğinde yukarıda sunulan hiyerarşi üzerinde belirleyici de olan unsur, *tercih ehlinin / meşâyıh*'ın yaptığı tercihtir. Hiyerarşinin kurgusuna "Vâcip olan, tercih ehlince tercih edildiği bilinen görüşe tâbi olmaktır" cümlesiyle başlaması, hiyerarşi içinde tercih ehlinin belirleyiciliğini net olarak ortaya koymaktadır. Eserde tercih ehlinin sınırları net olarak çizilmese de, eserde yer verilen İbn Kemal'e ait Hanefî fakihleri ile ilgili tasnifte üç, dört ve beşinci tabakalarda yer alan âlimler oldukları anlaşılmaktadır. Bu üç tabaka; meselede müçtehitler, tahrîc ehli ve tercih ehlidir. İbn Âbidîn, daha önce sunulan teorik hiyerarşi hangi sonucu verirse versin, *meşâyıh* tarafından tercih edilen görüşün mutlak otoriteye sahip görüş olduğunu belirtir. Bu prensip, teorik hiyerarşinin başat unsuru olan *Zâhiru'r-rivâye* görüş karşısında da geçerlidir. Tercih edileni belirleme ehliyetine sahip olan meşâyıh tarafından tercih edildiği bilinen görüş, *Zâhiru'r-rivâye* eserlerinde yer alan görüşe muhalif olsa dahi tercih üstünlüğüne sahiptir. Ancak tercih ehlinin râcih görüşü belirleme yetkisi mutlak değildir. Onların tercihlerinin de hiyerarşi tarafından sunulan görüşün dayandığı delilin zayıf bulunması, konunun zaruret veya örfle alakalı bir konu olması gibi bazı gerekçelere dayanıyor olması gerekmektedir.[24]

Geleneksel Yapıya İşlerlik / Esneklik Kazandırma Çabası

İbn Âbidîn, söz konusu hiyerarşinin ve işleyişin tıkandığı, ihtiyacı karşılayacak hukuk kuralını tespitte yetersiz kaldığı durumlarda geleneksel yapıyı göz ardı etmeksizin işleyişe güncellik ve işlerlik kazandıran bazı unsurları devreye sokar. Bu unsurlar örf-âdet, *fesâdü'z-zamân* (genel ahlakın bozulması), zaruret ve ihtiyaç ile hükmün uygulanmasına elverişli ortamın bulunup bulunmaması olarak özetlenebilir.[25]

23 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 38-40.

24 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 4, 15.

25 Bu unsurların hükümlerin değişimine etkileri ve değişim örnekleri için bkz. Ali Öztürk, "İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr* Adlı Eserinde Ahkâmın Değişmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2003) s. 56-113.

İbn Âbidîn gerek *Resmü'l-müftî*'nin örf bölümünde gerekse örf risalesinde örfü geleneksel yapıya işlerlik kazandıracak temel unsur olarak sunar. Mezhep literatüründen seçici iktibas yolu ile görüşlerini kuvvetlendirerek örfün muhâkeme sürecine etkisini arttırmaya çalışır.[26] Her iki eserde de müftî ve hâkimin muhâkeme sürecinde bağlı bulundukları mezhep sisteminin sunduğu görüşlerle, toplumsal hayata yön veren örf ve âdetler arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir usûl koymaya çalışır.

İbn Âbidîn'e göre toplumdaki alışkanlıkların değişimi, hukukta mütekâbil bir değişime sebep olmalıdır. Ancak ona göre böyle bir değişim hukukta delil sisteminin veya hukuki akıl yürütme usûlünün değişimi anlamına gelmez. Bu, sadece zamanın değişmesiyle gerçekleşen bir değişimdir.[27] İbn Âbidîn, örfî uygulamaların muhâkemede dikkate alınmasına vurgu yapmakla beraber, muhtemelen tüm örfî unsurların meşrulaştırılması tehlikesini içinde barındırdığı için, örfün hukuk teorisinde müstakil bir kaynak olarak konumunu değiştirecek yapısal bir değişimi önermez.

İbn Âbidîn, örfün tanımı, meşruiyeti ve çeşitleri ile ilgili açıklamalardan sonra örfün nass karşısındaki ve mezhepte asıl kabul edilen görüşü temsil eden *Zâhiru'r-rivâye* karşısındaki konumuna temas eder. Tüm yönleri ile nassa muhalif olan örfün (faiz ve içki içme gibi) dikkate alınmayacağını belirten İbn Âbidîn, bütün yönleri ile değil sadece bazı açılardan şer'î delile muhalif olduğu durumlarda ve kıyasın terkinde örfe itibar edileceğini ve üzerine hüküm bina edilebileceğini söyler. Nassı terk etmeyi gerektirdiğinde ise örfe itibar edilmez, ancak nassın hakkında vârid olduğu olay dışındaki benzer olaylar için nassın tahsîsinde itibar edilir (*kafîz-i tahhân*[28] ve dokutulacak ipeğin belirli bir kısmının dokumacıya dokuma ücreti olarak bırakılması örneği).[29]

---

26 Ömer Faruk Ocakoğlu, "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in Örf Risalesi Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2004), s. 68.

27 Muhammed Emin İbn Âbidîn, "Neşrü'l-arf fî binâi ba'zi'l-ahkâmi ale'l-örf", *Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn* içinde (Âlemü'l-Kütüb), II, 126.

28 Hanefî fıkhında meşhur bir mesele olup, bir kimsenin değirmenciye şu kadar ölçek buğday teslim edip, ücret olarak da unundan şu kadar ölçek almasını şart koşmasını ifade eder. Ücret, değirmencinin kendi emeğinin ürününden belirlendiği için cevazı tartışma konusu olmuştur. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), s. 285.

29 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 51; İbn Âbidîn, "Neşrü'l-arf", II, 114.

İbn Âbidîn'in daha ziyade üzerinde durduğu konu ve bu bağlamda sorduğu soru, zamanın değişmesi ile değişen ve ortaya çıkan yeni örfe binaen, mezhep kitaplarında yer alan *Zâhiru'r-rivâye* görüşe muhalif olan bir hüküm verilip verilemeyeceği sorusudur.

Fıkhî meselelerin nass ya da rey ve içtihat üzerine bina edildiğini belirten İbn Âbidîn, rey ve içtihadın çoğunluğunun müçtehidin kendi zamanının örfüne dayandırdığı şeyler olduğunu söyler. Bu nedenle müftînin zamanını ve halkının ihtiyaçlarını bilmesi, döneminin örf ve âdetlerine vâkıf olması gerektiğini ifade eder. Hatta müftî ve hâkimin örfü dikkate almaksızın mezhepte zâhir olan görüşle bile hüküm veremeyeceğini belirtir.

Örfün değişmesiyle değişen hükümlere İbn Âbidîn'in verdiği örneklerden biri "satış akdinde satıma dâhil olan şeyler" meselesidir. *Dâr*, *beyt* ve *menzil* olarak isimlendirilen farklı türdeki evlerin satışı durumunda hangi tür eve nelerin dâhil olduğu hususunda söz konusu bölge veya zamanda câri olan uygulama belirleyicidir.[30] Örfün değişmesiyle değişen diğer bazı örnekler olarak; kıyemî malların mislîye dönüşmesi, mehir ve nafaka takdirinde miktar, yazılı vesîkaların delil olarak kabul edilmesi, daha önceleri değersiz olarak kabul edilen malların değerli hâle gelmesi, *bey'u'l-vefâ*,[31] *istısnâ'*,[32] içilecek miktarı bildirmeden su satıcısından su içme, kalma süresi ve kullanılacak su miktarı belirtilmeden hamama girme, tartmaksızın hamur ve ekmek borç alma meselelerini zikreden[33] İbn Âbidîn, bu meselelerde dönemin örfüne ve ihtiyacına uygun görüşün tercih edilmesi gerektiğini belirtip bunu şu şekilde temellendirir:

> Bunların tamamının hükümleri zamanın değişmesiyle, gerek zaruret, gerek örf ve gerekse o çağın şartları dolayısıyla değişir ve bunların hiçbiri mezhep dışı sayılmaz. Çünkü *mezhep sahibi bu zamanda yaşasaydı aynı şeyleri söylerdi*. Eğer bu değişimler onun zamanında olsaydı bunların aksine ifadelerde bulunmazdı. Mezhepte müçtehitleri ve müteahhirînden sahih nazar ehlini, mezhep sahibinin *zâhiru'r-rivâye* kitaplarında açıkça belirlediği, kendi zamanındaki şartlar üzerine bina edilmiş ifadelere karşı çıkmaya cüretlendiren budur.[34]

---

30 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 314-315.

31 Bir malı, parasını geri verdiğinde iade etmek üzere bir kimseye şu kadar paraya satmak. Bkz. Erdoğan, s. 54

32 Sipariş akdi, bir şeyi yapmak üzere -malzeme ustadan- sanat ehli ile sözleşme yapmaktır. Bkz. Erdoğan, s. 261.

33 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 48.

34 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 49.

İbn Âbidîn, kendisinden önceki fakihlerden farklı hüküm verirken veya görüşler arasında tercihte bulunurken "fesâdü'z-zamân" olarak isimlendirdiği toplumsal ahlâkî seviyeyi dikkate almıştır. Fıkhın asıl amaçlarının; hakların zayi olmasını önlemek, adaleti sağlamak, haksızlıkların, kötülüklerin ve istismarların önüne geçmek olduğunu dikkate alarak hareket etmiştir. İbn Âbidîn'in, *fesâdü'z-zamân* sebebiyle değişen hükümler için zikrettiği örneklerden biri "şahitlerin tezkiyesinde[35] zâhir adaletle yetinilip yetinilmeyeceği" meselesidir. Ebû Hanîfe kendi döneminde adaletin yaygın olmasından dolayı tezkiyede zâhir adaletin yeterli olduğu görüşündedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise yalanın nispeten yaygınlaştığı bir zamanda yaşadıkları gerekçesiyle Ebû Hanîfe'nin görüşünden ayrılmışlar ve zâhir adaletle yetinilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Müteahhirîn de bu görüşü benimsemiştir.[36] İbn Âbidîn, *fesâdü'z-zamân*dan dolayı değişen hükümlerin diğer örnekleri olarak; peşin mehri verse bile müeccel mehri[37] vermedikçe kocayı, karısını kendisiyle beraber sefere çıkmaya zorlamaktan men etme, vergi memurunu telef ettiği vergiyi tazmin ile sorumlu tutma vb. meseleleri zikreder.[38]

İbn Âbidîn kendi zamanında ortaya çıkan zaruret ve ihtiyaçlar karşısında da hükümlerde ve tercihlerde birtakım değişikliklere gitmiştir. Bu hükümlere örnek olarak; kırmız böceğinin satımı, tamire muhtaç olan vakfın tamirinin kiralayan tarafından yapılmasını temin gerekçesiyle düşük değerle kiralanması, kısım kısım yetişen zirai mahsullerin toptan satışının cevazı meselelerini gösterir.[39]

İbn Âbidîn aynı şekilde hüküm için gerekli olan şartların bulunup bulunmamasından dolayı da hükümlerde değişikliğe gitmiştir. Örneğin, çarşılarda çok nadir bulunduğu gerekçesiyle tuzlanmış balığın selem[40] akdiyle satımını câiz görmemiştir.[41]

---

35 Hâkimin bir olay hakkında tanıklık edecek kimselerin bu şahitliğe ehil olup olmadıklarını güvenilir kimselerden sorarak tespit etmesi. Bkz. Erdoğan, s. 579.

36 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 47; a.mlf., "Neşrü'l-arf", II, 124.

37 Daha sonra verilmesi şart koşulan mehir. Bkz. Erdoğan, s. 356.

38 İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 44-45.

39 Öztürk, s. 105-111.

40 Para peşin mal veresiye satış. Bkz. Erdoğan, s. 56.

41 Öztürk, s. 112.

Sonuç

İbn Âbidîn, fetva verecek veya kendisi amel edecek kişiye, çıkarımının bilgiye dayandığını ispat etmek istediğinde *nasslar* veya *usûl-i fıkıh* metedolojisini değil, bir hukuk ekolünün meşru kabul edilen birikiminde uzmanlaşmasını önerir. Ona, Hanefî hukuk geleneği içindeki otorite şahısların ve kitapların değerlendirmesini ve hiyerarşisini ihtiva eden bir yapı sunar. Ayrıca söz konusu sistemin hukuk kuralını tespitte yetersiz kaldığı durumlarda bu yapıyı da göz ardı etmeksizin işleyişe nasıl işlerlik kazandırılacağına dair alternatif çözüm yolları sunar. İbn Âbidîn'in kurguladığı bu yapı 13./19. yüzyıl hukuk birikimini 2./8. yüzyıl hukuk geleneğine bağlar, bu dönemde var olan hukuki geleneğin vahiyle irtibatı ise *furû* ve *usûl-i fıkıh* eserleri vasıtası ile gerçekleşir.[42]

Hukuki birikimi göz ardı ederek geleneksel yapıyı terk etmekle kalmayan aynı zamanda ona karşı da çıkan modern söyleme nazaran İbn Âbidîn, hukuki otoritenin sınırları içinde kalarak işlevsel argümanlar üretmeye çalışmıştır.[43] İbn Âbidîn'in böyle bir hiyerarşi sunması, öngördüğü hukuki sistem içinde bir esneklik ve özgünlük olmadığı anlamına gelmez. Bütün hukuk sistemlerinde hukukçular ve hukuk uygulayıcıları, sadece var olan yerleşik kuralları tatbik ederken dahi son derece özgün ve işlevsel kararlar verebilirler. İbn Âbidîn'in gerek *Resmü'l-müftî*'de gerekse örf risalesinde sisteme işlerlik kazandırmak için sunduğu öneriler bunu teyit etmektedir.

İbn Âbidîn, mezhep geleneğinden yaptığı iktibaslar yoluyla ve *zaruret* kavramına yaptığı vurgu ile örfün hukuki muhâkeme sürecine dâhil edilmesinin meşruiyetini temellendirmeye çalışır. Örf konusuna İbn Âbidîn'in yaptığı en özgün katkı belki de budur. Hem mezhep içi işleyişin temel esaslarına sadık kalmış hem de örfe işlerlik kazandırmaya çalışmıştır.

---

42 Calder, s. 207.

43 Wael B. Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn", çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, *Usûl İslâm Araştırmaları* 3 (2005): 188.

İbn Âbidîn'in Hayatı ve Eserleri

Şenol Saylan

HAYATI

Tam adı Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz b. Ahmed b. Abdurrahim b. Muhammed Selahaddin el-Huseynî ed-Dımaşkî el-Hanefî[1] olan İbn Âbidîn'in künyesi Ebu'n-nûr'dur. "İbn Âbidîn" lakabını bu adla tanınan beşinci kuşaktan dedesi Muhammed Salih'ten almıştır. Soy şeceresi Cafer es-Sâdık, Muhammed Bakır, Zeynelâbidîn ve Hz. Hüseyin yoluyla Hz. Fatıma'ya nispet edilir.[2] Babaannesi ünlü tarihçi *Hulâsatü'l-eser* müellifi Muhibbî'nin (ö. 1111/1699) kızıdır. Tüccar olan babası 1237/1822 yılında, annesi ise kendisinin ölümünden iki yıl sonra 1254/1838 yılında vefat etmiştir.[3]

İbn Âbidîn 1198/1784 yılında Şam'ın Kanavat Mahallesi'nde Mübelled Sokağı'nda doğdu.[4] Küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Babasının işyerinde Kur'an okurken müşterilerden birinin doğru okumadığı şeklindeki uyarısından sonra dönemin âlimlerinden Muhammed Said el-Hamevî'den (ö. 1236/1820)[5] kıraat dersleri almaya başladığı rivayet edilir. Bu hocasının gözetiminde kıraat ve tecvit ile alakalı birçok metin

1 M. Abdüllatif Salih Farfur, *İbn Âbidîn ve eseruhu fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Şam: Dârü'l-Beşâir, 2001), I, 272; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut), IX, 77; Şattî, *A'yânü'd-Dımaşk fi'l-karni's-sâlis aşer ve nısfi'l-karni'r-râbi' aşer* (Şam: Dârü'l-Beşâir, 1994), s. 252.

2 Şecere için bkz. Alâuddîn İbn Âbidîn, *Kurretu uyûni'l-ahyâr tekmileti Reddi'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), XI, 8.

3 Farfur, I, 270; Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006), s. 146.

4 Ek 1, Fotoğraf 6.

5 Nizar Abaza, *Ulemâü Dımaşk ve a'yânuha fi karni's-sâlis aşer* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1991), I, 260.

ezberledi (*el-Meydâniyye, el-Cezeriyye, eş-Şâtıbıyye*). Bunun yanında sözü edilen hocasından sarf, nahiv ve Şâfiî fıkhı (*ez-Zübed)* okudu.[6]

Daha sonra dönemin önemli âlimlerinden biri olan Muhammed Şakir el-Akkâd'dan (ö. 1222/1807)[7] aklî ilimler; mantık, hikmet (felsefe), hendese (geometri), hesap (matematik), hey'et (astronomi) ile hadis ve tefsir öğrendi. Hocasının etkisi ile Hanefî mezhebine geçen İbn Âbidîn fıkıh, fıkıh usûlü, akaid, tasavvuf ve mantıka dair eserler okudu. Muhammed Şakir'den Hanefî fıkhının temel metinlerinden olan *el-Mültekâ, Kenzü'd-dekâik, el-Bahru'r-râik, el-Hidâye* ve bazı şerhlerini, *el-Vikâye* ve bazı şerhlerini ve *ed-Dirâye*'yi okudu.[8] *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı okurken hocasının 1222/1807'de vefat etmesi üzerine bu eseri hocasının önde gelen öğrencilerinden Muhammed Said el-Halebî (ö. 1259/1843) ile beraber tamamladı. el-Akkâd vasıtasıyla Kâdiriyye tarikatına intisap etti. Daha sonra Halid-i Bağdâdî (ö. 1242/1826) vasıtasıyla Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir. Hocası Muhammed Şakir, İbn Âbidîn'i kendi hocalarının derslerine götürmüş ve onlardan icazet almasını sağlamıştır.

İbn Âbidîn, Hocası M. Şakir'in sağlığında (1215/1800) sırasıyla Nesefî'nin *Menâru'l-envâr* adlı eserine Haskefî'nin yaptığı şerhe *Nesemâtu'l-eshâr* ve *Hâşiyetü'l-kübrâ* adlı hâşiyeleri, ve hocası Akkâd'ın isnatlarına dair *el-Ukûdu'l-lâlî fi'l-esânîdi'l-avâlî* adlı eseri kaleme almıştır. Daha sonra henüz on yedi yaşında iken *Şerhu'l-Kâfî fi'l-arûz ve'l-kavâfî* adlı eseri, *Ref'u'l-iştibâh an ibâreti'l-Eşbâh* adlı bir risale ve *Fethü rabbi'l-elbâb alâ Lübbi'l-elbâb şerhu Nübzetü'l-i'rab* adlı bir hâşiye kaleme almıştır.[9] İbn Âbidîn neredeyse bütün Hanefî fıkıh literatürünü kuşatan içerikli eserlerin yanında, belli konularda yazdığı ve muhatabına literatürde yer alan görüşleri derli toplu olarak sunduğu birçok risale de kaleme almıştır. Eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi aşağıda "Eserleri" başlığı altında verilecektir.

İbn Âbidîn, geçimini ticaretle sağlıyordu. Kendisi zamanının tamamına yakınını ilmî konulara hasrettiği için işleri ortağı yürütüyordu. Taluyye Camii'nde[10] müezzinlik yapan İbn Âbidîn aynı zamanda bu camide ilmi faaliyetlerine de devam ediyordu. İbn Âbidîn, Dımaşk (Şam) müftîsi Hasan el-Murâdî zamanında fetva eminliği görevinde de bulunmuştur. 1235/1820 yılında hacca giden İbn Âbidîn, 21 Rebiülâhir 1252/5

---

6 Farfur, I, 294; Şattî, s. 252; Alâuddîn, s. 8.

7 Abaza, I, 188.

8 Farfur, I, 295, 296; Şattî, s. 250.

9 Halil Merdum Beg, *A'yanü'l-karni's-sâlis aşer fi'l-fikri ve's-siyâse ve'l-ictimâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1977), s. 392; Alâuddîn, s. 9-10.

10 Ek 1, Fotoğraf 1, 2.

Ağustos 1836'da Şam'da vefat etmiştir. Sinan Paşa Camii'nde[11] cenaze namazı kılındıktan sonra Bâbü's-sağir Kabristanı'ndaki Fevkaniyye türbesine,[12] Haskefî'nin mezarının yanına defnedilmiştir.[13]

İbn Âbidîn'in tek erkek evladı Alâeddin b. Âbidîn (ö. 1306/1888) babasının yarım kalan eseri *Reddü'l-muhtâr*'ı *Kurretu uyûni'l-ahyâr* adıyla tamamlamıştır. Alaaddin, bir süre *Mecelle* komisyonunda görev de yapmıştır.[14]

Kişiliği ve görünümü ile alakalı olarak kaynaklarda şu değerlendirmeler aktarılır: İbn Âbidîn uzun boylu, geniş azalı ve beyaz tenliydi. Siyah saçları arasında hafif aklar bulunmaktaydı. Heybet ve vakar sahibiydi. Düzgün ve güzel görünümlüydü. Kınanma korkusu taşımaz ve dini hususunda taviz vermezdi. Marufu emreder, münkeri nehy ederdi. Tevazu sahibi olup, fakirlere, miskinlere ve takva sahiplerine karşı ayrı bir sevgi beslerdi. İlminin ve nesebinin şerefi kendisinde toplanmıştı. Gücü yettiğince âlimlere, ilim talebelerine ikramda bulunurdu. Hoş sohbetli ve yumuşak bir mizaca sahipti.[15]

A. Hocaları

İbn Âbidîn döneminin pek çok âliminin derslerine katılmış ve birçok âlimden icazet almıştır.[16] Biz burada bazılarının adlarını zikretmekle yetineceğiz.

Muhammed Said el-Hamevî (1145-1236/1732-1820), Muhammed Şakir es-Sâlimî el-Umerî el-Akkâd (1157-1222/1744-1807), Said b. Hasan b. Ahmed el-Halebî (1188-1259/1774-1843),[17] Halid b. Ahmed b. Hüseyin en-Nakşibendî (1193-1242/1779-1826),[18] Şems Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Kezberî (1209-1249/1794-1833),[19] Şihâb Ahmed b. Abdullah b. Asker b. Ahmed el-Attâr (1138-1218/1725-1803),[20] Necib

---

11 Ek 1, Fotoğraf 3, 4.

12 Ek 1, Fotoğraf 8, 9.

13 Farfur, I, 287-290; Abdürrezzak Baydar, *Hilyetü'l-büşrâ* (Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y.), III, 1239; Merdum Beg, s. 39; Şattî, s. 254.

14 Ahmet Özel, "İbn Âbidînzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), XIX, 293-294.

15 Alâuddîn, s. 11.

16 Farfur, I, 318; Abdülhayy Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât* (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî), II, 839; Şattî, s. 252, 253; Alâuddîn, s. 14.

17 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 457.

18 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 298.

19 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 387.

20 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 115.

b. Ahmed b. Süleyman el-Kalaî (1160-1241/1747-1825),[21] Hibetullah b. Muhammed b. Yahya el-Ba'lî et-Tâcî (1151-1224/1739-1809),[22] Muhammed Salih b. Muhammed eş-Şafiî, ez-Zeccâc, el-Kazâzî (ö. 1240/1824),[23] Abdulkadir b. İsmail en-Nablusî (1134-1214/1723-1799),[24] İbrahim b. İsmail en-Nablusî (1136-1222/1723-1807).[25]

İbn Âbidîn esas olarak ilk dört hocasından uzun süreli ilim tahsil etme imkânı bulmuştur. Diğerleri ile birkaç kez görüşmüş, onların derslerine katılmış veya onlardan icazet almıştır.[26]

B. Öğrencileri

Pek çok öğrencinin kendisinden tahsil gördüğü ve icazet aldığı İbn Âbidîn'in öğrencilerinden bazıları şunlardır:

Abdulganî b. Âbidîn, İbn Âbidîn'in kardeşidir.[27] Ahmed b. Abdulganî Âbidîn (1239-1307/1823-1889), İbn Âbidîn'in kardeşinin oğludur; amcası İbn Âbidîn'de tahsil gördü ve ondan icazet aldı, kendisi aynı zamanda Şam fetvaemini idi.[28] Salih b. Hasan Âbidîn, amcasının torunudur. Câbizâde Muhammed b. Osman Efendi (1208-1298/1793-1880), Medine kadılığı yapmıştır.[29] Yahya Serdesit Ahmed (ö. 1264/1848), döneminin önde gelen sufîlerindendi.[30] Abdulganî b. Talib el-Ğanemî el-Meydânî (1222-1298/1807-1881), Kudûrî'nin *Muhtasâr*'ının ve Tahâvî'nin meşhur *Akîde*'sinin şârihidir.[31] Hasan b. İbrahim b. Hasan el-Baydar (1206-1272/1791-1855), İbn Âbidîn'den onun *Ukûdü'd-dürriyye* adlı eserini okumuştur.[32] Muhammed b. Hasan el-Baydar (1231-1312/1815-1894), Şam fetvaeminliği yapmıştır.[33] Ahmed b. Ömer b. Ahmed el-İstanbulî'nin (1220-1281/1805-1864), *ed-Dürer* üzerine hâşiyesi

---

21 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 286.
22 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 218.
23 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 278.
24 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 94.
25 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 181.
26 Aldığı icazetler ve metinleri için bkz. Farfur, I, 322-343.
27 Farfur, I, 353-356; Özel, "İbn Âbidîn", s. 292-293; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 146; Alâuddîn, s. 14, 15.
28 Abaza, *Karni'r-râbi'*, I, 83.
29 Abaza, *Karni's-sâlis*, II, 772.
30 Abaza, *Karni's-sâlis*, II, 519.
31 Abaza, *Karni's-sâlis*, II, 768.
32 Abaza, *Karni's-sâlis*, II, 547.
33 Abaza, *Karni'r-râbi'*, I, 119.

vardır.[34] Hüseyin b. Muhammed er-Ressâmî (ö. 1250/1834), Şam hisbe reisi ve ferâizî.[35] Yusuf b. Bedreddin el-Mağribî el-Malikî (ö. 1279/1862).[36] Abdulkadir el-Halâsî, *ed-Dürrü'l-muhtâr* ve *Elfiye* şârihidir. Ali Efendi el-Muradî, Şam müftîliği yapmıştır. Molla Abdülhalim, Anadolu kazaskerliği ve Şam kadılığı görevlerinde bulundu. Muhammed b. Ahmed el-Halvanî (ö. 1274/1857), Beyrut müftîliği yapmıştır.[37]

Ayrıca Hasan b. Hâlid Bey, Şeyh Muhammed b. Abdullah Talu (ö. 1282/1865),[38] Şeyh Muhyiddin el-Yâfî, Şeyhu'l-kurrâ Ahmet el-Mahlavî el-Mısrî, Şeyh Abdurrahman el-Mısrî (ö. 1316/1898), Şeyh Eyyub el-Mısrî, Molla Abdurrezzak el-Bağdadî, Cenin kadısı Şeyh Musallih, Sayda kadısı Ahmet el-Bezerî ve kardeşi Müftî Muhammed Efendi, Humus Müftîsi Muhammed Efendi el-Âtâsî ve kardeşi Fetvaemini Emin b. Muhammed Efendi (1229-1290/1813-1879),[39] Şeyh Ahmed Süleyman el-Evradî ve başka birçok öğrencisi vardır.[40]

ESERLERİ

A. Furû Fıkıh

1- *Reddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*: *İbn Âbidîn Hâşiyesi* olarak da bilinen eser Timurtâşî'nin (ö. 1004/1595) *Tenvîru'l-ebsâr* adlı eserine Haskefî'nin (ö. 1088/1667) *ed-Dürrü'l-muhtâr* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. İbn Âbidîn eseri müsvedde olarak kaleme aldıktan sonra kitabı temize çekmeye başlamış ancak "mesâil-i şetta" adlı bölüme geldiğinde vefat etmiştir. Geriye kalan kısım, oğlu Alâuddîn tarafından müsveddelerden hareketle *Kurretu uyûni'l-ahyâr li tekmileti Reddi'l-muhtâr* adıyla tamamlanmıştır. İbn Âbidîn eserde Hanefî kaynaklarından ve diğer mezheplerin bazı kaynaklarından hareketle *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ın ibarelerini açıklarken zayıf ve güvenilir görüşlere işaret etmiş, kapalı ve anlaşılmayan yönlerini açıklığa kavuşturmuş, eserdeki hata ve yanlışlıkları temel kaynaklara müracaatla tashih etmeye çalışmıştır. Eser Hanefî mezhebi fıkıh birikimini bir bütün hâlinde göz önünde bulundurup onları yeni bir üslupla tekrar

---

34 Abaza, *Karni's-sâlis*, II, 627.
35 Abaza, *Karni's-sâlis,* I, 389.
36 Abaza, *Karni's-sâlis,* II, 611.
37 Abaza, *Karni's-sâlis,* II, 568.
38 Abaza, *Karni's-sâlis,* II, 643.
39 Abaza, *Karni's-sâlis,* II, 730.
40 Farfur, I, 353.

değerlendirmesi açısından önem taşır.[41] Üzerine birçok çalışma yapılan eserin birkaç baskısı vardır.[42] Son olarak Şam'da Abdürrezzak Halebî gözetiminde Hüsameddin b. Muhammed Salih Farfur'un tahkiki ile müellif nüshasına dayalı bir neşri yapılmaktadır. 2000 yılında başlayan bu neşir faaliyeti devam etmektedir. Eser Ahmet Davudoğlu, Mehmet Savaş, Mazhar Taşkesenlioğlu ve Hüseyin Kayapınar tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Ayrıca Hamdi Döndüren tarafından hazırlanan fihrist ve terimler sözlüğü ile Ahmet Özel ve Yahya Semiz'in *İbn Âbidîn'in Kaynakları* adlı çalışması bu tercümeye ek bir cilt hâlinde yayımlanmıştır (İstanbul 1988).

2- *Minhetü'l-Hâlik ala'l-Bahri'r-râik*: Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* adlı eserine Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 978/1570) *el-Bahrü'r-râik* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. Eser Rebîülâhir 1230/ Mart 1815'te tamamlanmıştır. *el-Bahrü'r-râik*'in kenarında basılmıştır (I-VIII, Kahire 1311/1893; I-IX, nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, Beyrut 1418/1997).[43]

3- *el-Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidiyye*: Eser, Hâmid el-İmâdî ed-Dımaşkî'nin[44] (1103-1171/1692-1757) *el-Fetâva'l-Hâmidiyye* (*Muğni'l-müsteftî an suâli'l-müftî*)[45] adlı eserinin tertip edilmiş ve gözden geçirilmiş şeklidir. İbn Âbidîn eseri güvenilir bir eser kabul etmekle beraber tertip açısından eksiklikler ihtiva ettiğini düşündüğünden, tekrarları ayıklamış, yerinde zikredilmediğini düşündüğü konuları takdim tehirlerle yeniden düzenlemiştir. Oğlu Alâeddîn eserin *Reddü'l-muhtâr*'la eş zamanlı olarak yazıldığını belirtir. Eserin yazımı 18 Rebîülevvel 1238/3 Aralık 1822'de tamamlanmıştır. Eser Bulak (1300/1882) ve Kahire'de (1310/1892) basılmıştır.[46]

---

41 Farfur, II, 661-912; Şattî, s. 253.

42 Baskıları ve üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Carl Brockelman, *Supplementband* (Leiden: 1937-1942), II, 428, 773; Özel, "İbn Âbidîn" s. 292-293; Farfur, II, 661-912; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri,* 147; Yusuf İlyân Serkis, *Mu'cemu'l-matbûâti'l-arâbiyye ve'l-muarrabe* (Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928), s. 154.

43 Alâuddîn, XI, 9; Baydar, III, 1230; Brockelman, II, 266; Farfur, I, 421-427; Merdum Beg, s. 37; Özel, s. 148; Serkis, s. 154; Şattî, s. 253; Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 411; Özel, "İbn Âbidîn", s. 293.

44 Eseri, Serkis ve Brockelman'ın Hâmid b. Muhammed el-Konevî'ye atfetmeleri hatadır. Bkz. Farfur, I, 432; Özel, s. 148.

45 Farfur, I, 432.

46 Alâuddîn, s. 9; Brockelman, II, 434, 773; Özel, "İbn Âbidîn", s. 293; Farfur, I, 432; Özel, s. 148; Serkis, s. 153; Şattî, s. 253.

4- ***Hâşiye alâ Şerhi Mülteka'l-ebhur*:** İbrahim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* adlı meşhur eserine Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-münteka şerhu'l-Mülteka* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. Eser basılmamıştır.[47]

5- ***Hâşiye alâ Nehri'l-fâik*:** Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserine Ömer İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) *en-Nehru'l-fâik* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. Eser basılmamıştır.[48]

6- ***Ref'u'l-enzâr 'ammâ evredehu'l-Halebî ale'd-Dürri'l-muhtâr*:** İbn Âbidîn bu eseri, İbrahim b. Mustafa el-Halebî el-Mudarî'nin (ö. 1190/1776) *ed-Dürrü'l-muhtâr* üzerine yaptığı hâşiyesi *Tuhfetü'l-ahyâr* üzerine yazmıştır. Eser 1226/1811 yılında tamamlanmıştır. Eser Âbidîn aile kütüphanesinde yazma olarak yer almaktadır.[49]

7- ***Nazmü'l-Kenz*:** Yaklaşık 800 beyitten oluşan eser tamamlanmamıştır. Eser günümüze ulaşmamıştır; ancak Farfur, aile kütüphanesinde bazı bölümlerini bulduğunu belirtmektedir.[50]

8- ***el-Fevâidü'l-muhassasa fî ahkâmi keyyi'l-hımmesa:*** Bu risalesinde İbn Âbidîn, akıntılı yaraların özel hükümlerine, bu konuyla alakalı görüşlere ve bu tür yaraların tedavisinde kullanılan "yaraya nohut basma" yöntemine değinmiştir. *Mecmûatu Resâil* içinde yer alan risale 13 sayfadır ve Cemâziyelevvel 1227/Mayıs 1812 tarihinde tamamlanmıştır. 1287/1870'te İstanbul'da ve 1301/1883'te Şam'da basılmıştır.[51]

9- ***Menhelü'l-vâridîn min bihâri'l-feyz alâ Zuhri'l-müteehhilîn fî mesâili'l-hayz*:** İbn Âbidîn 3 Zilkâde 1241/9 Haziran 1926 tarihinde tamamladığı bu risaleyi İmam Birgivî'nin *Zuhrü'l-müteehhilîn fî mesâili'l-hayz* adlı eserine şerh olarak kaleme almıştır. 52 sayfadan oluşan risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[52]

10- ***Ref'u't-tereddüd fî akdi'l-esâbi' ınde't-teşehhüd*:** İbn Âbidîn bu risalede teşehhüd oturuşu esnasında parmakları birleştirme ve işaret parmağını kaldırma konusundaki görüşlere ve bunların delillerine değinir. Risaleyi Receb 1236/Nisan 1821 tarihinde tamamlamıştır. Daha sonra Molla Aliyyü'l-Kâri el-Herevî'nin *Tezyînü'l-'ibâre li tahsîni'l-işâre*

---

47 Alâuddîn, s. 9; Baydar, III, 1230; Farfur, I, 427; Merdum Beg, s. 37; Şattî, s. 253.

48 Alâuddîn, s. 9; Farfur, I, 428.

49 Alâuddîn, s. 9; Farfur, I, 429.

50 Alâuddîn, s. 10; Farfur, I, 436, 437; Merdum Beg, s. 39; Şattî, s. 253.

51 Alâuddîn, s. 10; Brockelman, II, 773; Farfur, I, 439; Merdum Beg, s. 37; İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâili İbn Âbidîn* (Alemü'l-Kütüb), I, 54; Serkis, s. 154.

52 *Mecmûatu Resâil*, I, 68.

adlı risalesi ile karşılaşan İbn Âbidîn, bunun üzerine daha önce yazdığı mezkûr risalenin sonuna bir ek yazar. Bu ek bölümü Rebîülevvel 1249/ Temmuz 1833'te kaleme almıştır. Yaklaşık 16 sayfa olan risale ve eki *Mecmûatu resâil* içinde mevcuttur.[53]

11- *Tenbîhü zevi'l-efhâm alâ ahkâmi't-teblîğ halfe'l-imâm*: Bu risalede İbn Âbidîn imamın sözlerini cemaate duyuran *mübelliğ*in konumunu ve yapılan bu fiilin meşruiyetini tartışır. Ayrıca mübelliğ ve müezzinlerin yaptığı bazı bid'atlere değinir. Risalenin yazımı Muharrem 1226/Ocak 1811 tarihinde tamamlanmıştır. Risale 12 sayfa olup *Mecmûatu resâil* içinde zikredilir.[54]

12- *Şifâu'l-alîl ve bellü'l-ğalîl fî hükmi'l-vasiyyeti bi'l-hetâmât ve't-tehâlîl*: Risalede Kur'an okuma karşılığında ücret alma meselesi ile hatim ve tehlîl (şahadet kelimesini söyletme) vasiyet etmenin hükmüne değinilir. Mezhebin temel kaynaklarına müracaatla bu konuda yapılan hatalara temas eden müellif risalede yaklaşık 50 kitaba atıfta bulunmuştur. Cemâziyelâhir 1229/Mayıs 1814 tarihinde tamamlanan risale yaklaşık 56 sayfa olup *Mecmûatu resâil* içinde zikredilir.[55]

13- *Minnetü'l-celîl zeylü Şifâi'l-alîl ve bellü'l-ğalîl li-beyâni ıskât mâ ale'z-zimmeti min kesîr ve kalîl*: Eser *Şifâu'l-alîl* adlı risaleye ek olarak yazılmıştır. *Mecmûatu resâil* içinde mevcuttur.[56]

14- *Tenbîhü'l-ğâfil ve'l-vesnân alâ hilâli'r-Ramazan*: Risale Hanefî, Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin Ramazan hilali konusundaki görüşlerine mukayeseli olarak değinir. İbn Âbidîn risalede 33'ü Hanefî, 9'u Şafiî, 4'ü Hanbelî ve 4'ü Mâlikî mezhebine ait olmak üzere yaklaşık 50 kitaba atıfta bulunur. 22 sayfa olan risalenin yazımı Şevval 1240/Mayıs 1825'te tamamlanmıştır. Risale *Mecmûatu resâil* içinde mevcuttur.[57]

15- *İthâfu'z-zekiyyi'n-nebîh bi cevâbi mâ yekûlü'l-fakîh*: Talâkı bir aya bağlayan ve bu ayı "kable mâ kable kablihi Ramazan" şeklinde bir bilmece olarak ifade eden kişinin talâkı konusunda söylenen ve bazen yanlış anlaşılan iki beytin şerhi konumundadır. Yaklaşık 9 sayfadan oluşan risale *Mecmûatu resail* içinde mevcuttur.[58]

16- *el-İbâne an ahzi'l-ücreti ani'l-hıdâne*: Risalede kendi işlerini göremeyecek çağdaki çocuğa bakmakla yükümlü olan kişinin bu görevi ve

53 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 120.
54 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 138.
55 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 152.
56 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 208.
57 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 232.
58 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 254.

yükümlülüğü karşılığında ücret alıp alamayacağı meselesine değinilir. Yaklaşık 13 sayfadan oluşan risale *Mecmûatu resâil* içinde mevcuttur.[59]

17- ***Tahrîru'n-nukûl fî nafakâti'l-furû' ve'l-usûl*****:** Risalede kitapların nafaka bölümlerinde hareketle *usûl* ve *furû*'un (üst soy ve alt soyun) nafakası konularına değinilir. Risale Şevval 1235/Temmuz 1820 tarihinde yazılmıştır. Yaklaşık 14 sayfa olan risale *Mecmûatu resâil* içinde mevcuttur.[60]

18- ***Ref'u'l-intikâd ve def'u'l-i'tirâz ala kavlihim "el-Eymânu mebniyyetun ala'l-elfâz lâ ala'l-ağrâz"*****:** İbn Âbidîn risalede "Yeminlerde lafza itibar edilir, niyete değil" ve "Yeminlerde örfe itibar edilir" şeklindeki Hanefî fakihlerince kabul edilen iki farklı ilkeyi uzlaştırmaya çalışır. Yaklaşık 13 sayfadan oluşan risale *Mecmûatu resâil* içinde mevcuttur. Risale Rebîülevvel 1238/Kasım 1822 tarihinde yazılmıştır.[61]

19- ***el-Akvâlü'l-vâdıhatü'l-celiyye li mes'eleti nakzi'l-kısme ve mes'eleti'd-dereceti'l-ca'liyye*****:** Risale, İmam Sübkî'nin *Eşbâh*'ta dokuzuncu kaidede yakınlık derecesi uzak olan ve "ed-derecetü'l-ca'liyye" olarak isimlendirilen mertebede bulunan kişilerin miras payları konusundaki tartışmaya dair sözleri üzerine yazılmıştır. İbn Âbidîn, bu konuya *Ukûdü'd-dürriyye* adlı eserinde değindiğini, ancak konunun uzaması üzerine bu risaleyi kaleme aldığını belirtir. Yaklaşık 15 sayfadan oluşan risale *Mecmûatu resâil* içinde mevcuttur.[62]

20- ***Ukûdü'd-dürriyye fî kavli'l-vâkıf ale'l-ferâizi'ş-şer'iyye*****:** Risale, şer'î miras taksimi üzere vakıfta bulunduğunu söyleyen vâkıfın sözünün nasıl anlaşılması gerektiği tartışmalarına değinir. Yaklaşık 14 sayfa olan risale *Mecmûatu resâil* içinde mevcuttur. Risale 1230/1814 yılında yazılmıştır.[63]

21- ***Ğâyetü'l-matlab fî iştirâti'l-vâkıf avde'n-nasîb ilâ ehli'd-dereceti'l-akrab fe'l-akrab*****:** Meydana gelen bir olay ve bu olaya verilen bir fetvadan hareketle, faydalanmayı en yakından uzağa doğru şart koşan vâkıfın bu şartının doğuracağı sonuçlara değinir. Recep 1249/Kasım 1833 tarihinde yazılan risale yaklaşık 12 sayfadır ve *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[64]

---

59 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 264.
60 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 278.
61 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 292.
62 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 4.
63 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 20.
64 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 36.

22- ***Ğâyetü'l-beyân fî enne vakfe'l-isneyn alâ enfüsihimâ vakfun lâ vakfâni*****:** Risale iki kız kardeşin kendileri yararlanmak üzere yaptıkları vakfın birinin soyu kesilmesi üzerine tek vakıf olarak mı yoksa iki vakıf olarak mı değerlendirileceği sorusuna cevaben kaleme alınmıştır. Eser Ramazan 1251/Aralık 1835'te yazılmıştır ve *Mecmûatu resâil* içinde zikredilir. Yaklaşık 9 sayfadır.[65]

23- ***Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâili'n-nukûd*****:** Risalede paranın değerinin düşmesi, yükselmesi, tedavülden kalkması gibi ticarete zarar veren konularda ticaretle uğraşanları bilgilendirici konular yer alır. İbn Âbidîn risaleyi 1230/1814 yılında kaleme almıştır. Risale yaklaşık 10 sayfadır ve *Mecmûatu resâil* içinde mevcuttur.[66]

24- ***Tahbîrü't-tahrîr fî ibtâli'l-kazâ bil-fesh bi'l-ğabni'l-fâhiş bilâ takrîr*****:** Sayda Körfezi civarından gönderilen bir mektuba cevap olarak kaleme alınan risale, bir satış akdinde gabn-i fâhiş gerekçesiyle ortaya çıkan probleme bölge müftîsinin verdiği cevapları ve bunu mezhep imamlarının görüşleri açısından problemli bulan İbn Âbidîn'in, aynı konuda verdiği cevapları ve yaptığı değerlendirmeleri ihtiva eder. Risale Cemâziyelâhir 1248/1832 tarihinde yazılmıştır. Yaklaşık 16 sayfa olan risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[67] Risale yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.[68]

25- ***Tenbîhu zevi'l-efhâm alâ butlâni'l-hükmi bi nakzi'd-da'vâ ba'de ibrâi'l-âmm*****:** Risale, İbn Âbidîn'in "genel ibrada bulunan kişinin daha sonra herhangi bir konuda hak iddia etmesi" konusunda verdiği cevabın bazı âlimlerce sahih olmadığının iddia edilmesi üzerine ortaya çıkan tartışmada verilen karşılıklı cevapları ihtiva eder. İbn Âbidîn'in son yazdığı eserlerden olan risale 1251/1835 yılında kaleme alınmıştır. *Mecmûatu resâil* içinde yer alan risale yaklaşık 10 sayfadır.[69]

26- ***İ'lâmu'l-a'lâm bi ahkâmi'l-ikrâri'l-âmm*****:** Risale, umumi ikrar, özellikle de vârisin terekeden kendisine kalanlar konusundaki ikrarı konusuna değinir. İbn Âbidîn, Şürünbülâlî'nin bu konuda yazdığı *Tenkîhü'l-ahkâm fî hükmi'l-ibrâ ve'l-ikrâri'l-hâss ve'l-âmm* adlı risalesinden hareketle bazı düzeltme ve ilavelerle bu risaleyi kaleme almıştır.

---

65 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 48.

66 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 58.

67 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 68.

68 Gökhan Atmaca, "İbn Âbidîn'in Gabin Risalesinin Metin ve Muhteva Yönünden Tedkiki" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2003).

69 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 86.

Muharrem 1237/Eylül 1821 tarihinde yazılan risale yaklaşık 18 sayfadır ve *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[70]

27- *Tahrîrü'l-ibâre fî men huve evlâ bi'l-icâre*: Risalede "ilk kiracının diğerlerine oranla kiralamada önceliğe sahip olması" kuralının özel durumlar göz önünde bulundurulmaksızın genelleştirilmesi konusu tartışılır. İbn Âbidîn risalede bu kuralın istisnalarını ve kiralama konusunda kimin önceliğe sahip olduğunu açıklar. Yaklaşık 18 sayfa olan risale Rebîülâhir 1246/Eylül 1830 tarihinde yazılmıştır. Risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[71]

28- *Ecvibetün muhakkika an es'iletin müteferrika*: Risale, İbn Âbidîn'e sorulan sorular ve onun sorulara verdiği fetvalardan oluşur. Risale, özellikle vakıf konusunda olmak üzere fıkıh ve akâid konularını içeren yaklaşık 12 soru ve cevabı ihtiva eder. Yazım tarihi zikredilmese de içerdiği soruların tarihinden hareketle 1252/1836 yılında telif edildiği söylenebilir. Yaklaşık 15 sayfadan oluşan risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[72]

29- *er-Rahîku'l-mahtûm şerhu Kalâidi'l-manzûm*: Risale, Abdürrezzak ed-Dımaşkî'nin (ö. 1138) ferâiz konusunda yazdığı *Kalâidü'l-manzûm* adlı manzum eserin şerhi mahiyetindedir. Ayrıca İbn Âbidîn risalede, Abdürrezzak ed-Dımaşkî'nin bu manzum eserine kendisinin yaptığı şerhin özetini de zikreder. Yaklaşık 75 sayfadan oluşan risale 25 Zilkâde 1226/11 Aralık 1811'de tamamlamıştır. Risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[73]

***30- Buğyetü'n-nâsik fî ed'iyeti'l-menâsik*:** Risale, hac ve umre esnasında hacıların ihtiyaç duydukları duaları ihtiva eder. İbn Âbidîn risaleyi, döneminin ileri gelenlerinden birinin hacca gitmeden önce İbn Âbidîn'den bu konuda bir risale talep etmesi üzerine yazmıştır. Eseri *Fethü'l-Kadîr*, *Menasikü'l-Âmidî* ve *el-Lübâb* adlı kitaplara dayanarak yazmıştır. Yaklaşık 6 sayfa olan risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[74] Şam'da Hüsameddin Farfur gözetiminde basılmıştır.[75]

31- *Manzûmeti İbn Âbidîn fî mesâil ellezi yüftî bihâ Züfer:* İbn Âbidîn'in, Ahmet el-Hamevî'nin [ö. 1096/1684] mezhepte Züfer'in görüşlerinin tercih edildiği meseleleri ihtiva eden manzumesinden hareketle,

70 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 96.
71 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 148.
72 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 166.
73 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 188; Hayrettin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1997), II, 866.
74 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 348.
75 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 413.

Hamevî'nin manzumesinde zikredilmeyen bazı meseleleri ilave ederek ve sadece Züfer'e ait olmadığını düşündüğü görüşleri tashih ederek yazdığı manzum eseri. Bu risale *Reddü'l-muhtâr*'ın Nafaka bölümünde yer alır.[76]

B. Usûl-i Fıkıh

1- *Nesemâtü'l-eshâr alâ İfâzeti'l-envâr*: Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usûlüne dair *Menârü'l-envâr* adlı eserine Haskefî'nin (ö. 1088/1667) *İfâzetü'l-envâr* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. *Hâşiyetu's-suğrâ* olarak da isimlendirilir.[77] Eserin yazımı 1222/1807 yılında tamamlanmıştır.[78] Eser İstanbul (1300/1882) ve Kahire'de (1328/1910) basılmıştır.[79]

2- *Hâşiyetün kübrâ mudavviletün alâ İfâzeti'l-envâr*: Nesefî'nin (ö. 710) *Menâru'l-envâr* adlı fıkıh usûlüne dair eserine Haskefî'nin (ö. 1088/1667) *İfâzetü'l-envâr* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. Alâuddîn b. Âbidîn, günümüze ulaşmayan bu eseri İbn Âbidîn'in dönemin Mısır Müftîsi Şeyh et-Temîmî'ye gönderdiğini ve onun yanında kaybolduğunu belirtir.[80]

3- *Hâşiye alâ şerhi't-Takrîr ve't-tahbîr ale't-Tahrîr*: İbn Emîru Hâcc'ın *et-Takrîr ve't-Tahbîr* adıyla İbn Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eserine yaptığı şerhin hâşiyesidir. Salih Farfur, günümüze ulaşmayan eserin bir bölümünün Muhammed Ebu'l-Yüsr Âbidîn Kütüphanesi'nde bulduğunu belirtir.[81]

C. İftâ Usûlü

1- *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*: Bu çalışmada tercüme edilen mezhep risalesidir. Risale İbn Âbidîn'in mezhep içinde üretilen malzemenin nasıl kullanılacağını derli toplu ve öz olarak gösteren *Ukûdu resmi'l-müftî* adlı manzum eserinin şerhi mahiyetindedir.

İbn Âbidîn yazdığı mezkûr manzum eserinin bazı yönlerinin anlaşılmadığını ve kapalı kaldığını düşündüğünden bu eseri şerhetme

---

76 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VII, 358-360.
77 Farfur, I, 503; Alâuddîn, s. 9.
78 Serkis, s. 154.
79 Alâuddîn, s. 9; Brockelman, II, 264,774; Özel,"İbn Âbidîn", XIX, 293; Farfur, I, 503-507; Kehhale, IX, 77; Özel, s. 148; Serkis, s. 154; Şattî, s. 253; Ziriklî, III, 866.
80 Alâuddîn, s. 9; Farfur, I, 507.
81 Farfur, I, 507-508.

ihtiyacı hissetmiştir. Şerhin yazımı esnasında örf konusunu işlerken de konunun uzayacağını fark eden İbn Âbidîn örf konusunda *Neşrü'l-arf fî binâi ba'zi'l-ahkâm ale'l-örf* adıyla müstakil bir risale yazmıştır. Ayrıca *Reddü'l-muhtâr* adlı eserinin giriş bölümünde ve *Kitâbu'l-kazâ* bölümünde de şerhte değindiği bazı konulara temas etmiştir.[82] Bu eserlerde karşılıklı olarak birbirine atıflar olmasından dolayı bu eserlerin eş zamanlı olarak yazıldıkları düşünülebilirse de ilk olarak *Şerh*'in, sonra *Örf risalesi*'nin ve en son olarak da *Reddü'l-muhtâr*'ın giriş bölümünün yazılmış olması daha muhtemeldir.

Eserin müellif nüshası 32 varak hâlinde 10331 numarayla Şam'da Esed Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Zâhiriyye Kütüphanesi 5263 ve 10331 numaralarda da iki yazma nüshası bulunmaktadır. Risale *Mecmûatu resâil* içinde 1. ciltte ikinci risale olarak yer almaktadır. Ayrıca Abdurrahman Hulv gözetiminde Dâru'r-Reşâdi'l-İslâmiyye (Beyrut 1989) tarafından içindekiler bölümü ilavesiyle birlikte müstakil olarak basılmıştır. Ancak ne yazık ki eserin tüm neşirleri tahkiksiz olup tahkikli bir neşrine ihtiyaç duyulmaktadır. Biz tercümede müellif nüshasını esas aldık.

2- *Neşrü'l-arf fî binâi ba'zi'l-ahkâm ale'l-örf*: İbn Âbidîn Hanefî mezhebinde hükümlerin tercih hiyerarşisine değindiği *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* adlı risalesinde örf konusuna değindiği bölümün çok uzayacağının farkına vardığından, bu konuda müstakil bir risale yazmanın uygun olacağını düşünerek bu risaleyi kaleme almıştır. Risalede Hanefî mezhebinin mezhep içi işleyişi açısından örfün konumuna değinilir. Rebîülâhir 1243/ Ekim 1827'de yazılan risale yaklaşık 34 sayfadan müteşekkildir. Risale üzerine bir yüksek lisans çalışması da yapılmıştır.[83] *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[84]

D. Tefsir

1- *Hâşiye alâ tefsîri'l-Kâdı'l-Beydâvî*: Günümüze ulaşmayan eserin adı kaynaklarda zikredilir.[85] Salih Farfur, Ebu'l-Hayr Âbidîn'in, eserin İstanbul'da mevcut olduğunu söylediğini ancak araştırmalarında eseri bulamadığını belirtir.[86]

---

82 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 80, XII, 115.

83 Ocakoğlu, Ömer Faruk, "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in Örf Risalesi Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2004).

84 İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil*, II, 114.

85 Alâuddîn, s. 9; Baydar, III, 1230; Merdum Beg, s. 37; Serkis, s. 151; Zirikli, III, 866.

86 Alâuddîn, s. 9; Farfur, I, 508; Şattî, s. 253.

E. Kelam

1- ***Ref'u'l-iştibâh an ibâreti'l-Eşbâh*:** Eser, İbn Nüceym'in genel olarak fıkhın külli kaidelerinden bahseden *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde peygamberlerin günahsızlığı ve peygamberlerin büyük günah işleyip işlemediği konularında zikredilen ifadelerin şerhi mahiyetindedir. İbn Âbidîn Ramazan 1218/Aralık 1803 tarihinde yazdığı bu risaleyi hocası Şakir Akkâd'ın isteği üzerine kaleme almıştır. Yaklaşık 8 sayfa olan risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[87]

2- ***Tenbîhu'l-vülât ve'l-hükkâm alâ ahkâmi şâtimi Hayri'l-enâm ve ehadi ashabihi'l-kirâm*:** Eserde Hz. Peygamber'e ve onun ashabına küfreden birinin tövbesinin kabul edilip edilmeyeceği konusu tartışılır. Daha önce *el-Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidiyye* adlı eserinin "Mürtedin hükümleri" bölümünde kısaca değindiği konuyu bu risalede genişçe ele alır. Eser Cemâziyelevvel 1237/Ocak 1822'de yazılmıştır. Yaklaşık 58 sayfa olan risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[88]

3- ***el-'İlmü'z-zâhir fî nef'i'n-nesebi't-tâhir*:** Nesebi Hz. Peygambere dayanan kişiye bu özelliğinin ahirette ceza ve mükâfat açısından herhangi bir fayda sağlayıp sağlayamayacağı konusunun tartışıldığı eser yaklaşık 7 sayfadır ve *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[89]

F. Hadis

1- ***Ukûdü'l-lâlî fî esânîdi'l-avâlî*:** İbn Âbidîn bu eserde hocası Şakir Akkâd'ın rivayetlerini, rivayetlerinin senetlerini, icazetlerini ve rivayet yollarını zikreder. İbn Âbidîn, eseri hocasının ölümünden önce Cemâziyelâhir 1221/Ağustos 1806'da kaleme almıştır. Eser icâzet aldığı hocalarının biyografilerine dairdir. 1287/1870'de İstanbul'da ve Ebu'l-Hayr Âbidîn gözetiminde 1302/1884'te Şam'da basılmıştır.[90]

G. Tasavvuf

1- ***İcâbetü'l-ğavs bi beyâni hâli'n-nükebâ ve'n-nücebâ ve'l-abdâl ve'l-evtâd ve'l-ğavs*:** Risale tasavvufta birer makam olan *kutub*, *abdal*, *nükebâ*, *nücebâ*, *evtâd*[91] ve *ğavs*ın sıfatları, fiilleri ve sayıları

87 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 306.
88 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 314.
89 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, I, 2.
90 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 411.
91 Tasavvufta *ricalü'l-gayb* olarak isimlendirilen evliyalar zümresinin, erenlerin

konularına değinir. *Kutbu'l-ğavs*ın bazı hallerinden tasarruflarının keyfiyetinden, keramet ve diğer olağanüstü olaylardan bahseder. Ayrıca bu kimselerin varlıklarına ve faziletlerine delalet eden nebevi nakilleri aktarır. Eserin yazımı Şevval 1224/1809 tarihinde tamamlanmıştır. *Mecmûatu resâil* içinde yer alan risale yaklaşık 18 sayfadır.[92]

2- *Sellü'l-hüsâmü'l-hindî li-nusreti Mevlâna Ebû Hâlid en-Nakşibendî*: İbn Âbidîn, risaleyi dönemin Şam Müftîsi Hüseyin el-Murâdî'nin Hâlid en-Nakşibendî hakkında ileri sürülen iddiaları araştırması ve onun gerçek bir mürşid mi yoksa bir sihirbaz mı olduğunu öğrenmesini istemesi üzerine kaleme almıştır. İbn Âbidîn risalede Hâlid en-Nakşibendî'ye ve genel olarak tasavvuf, özel olarak da Nakşibendîliğe yöneltilen ithamları cevaplamakta, ayrıca kerametin gerçekliği, sihirle arasındaki farklar, sihrin kısımları ve özelde Hanefî genelde İslâm fıkhında sihrin ve sihir yapanın hükmü, cinlerin gerçekliği ve şeytanlarla aralarındaki farklar, cinleri görebilme ve onlarla bir araya gelebilmenin imkânı, ğayb ilmi gibi konulara değinir. Yaklaşık 41 sayfadan oluşan risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[93]

H. Arapça

1- *el-Fevâidü'l-acîbe fî i'râbi'l-kelimâti'l-ğarîbe*: İbn Âbidîn risalede ulema arasında sıkça kullanılan ancak i'rabında karışıklık ve gizlilik bulunan kelimelerin i'rabını açıklar. Yaklaşık 17 sayfa olan risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[94]

2- *Fethü rabbi'l-erbâb alâ Lübbi'l-elbâb şerhu Nebizetü'l-i'râb*: Risale Muhammed Said el-Üstuvânî'nin *Lübbü'l-elbâb şerhu Nebizetü'l-i'râb* adlı eserinin hâşiyesi mahiyetindedir. İbn Âbidîn bu eseri hocası Şakir Akkâd hayattayken kaleme almıştır. Risalenin İbn Âbidîn tarafından yazılmış bir nüshası Ebu'l-Yüsr Âbidîn Kütüphanesi'nde yer alır.[95] Zâhiriyye Ktp. 10544 numarada 6 vr., 3649 numarada 10 vr. hâlinde iki nüshası mevcuttur.[96]

---

mertebeleri. İbn Arabî bu mertebeleri aşağıdan yukarıya doğru şu şekilde sıralamıştır: nücebâ, nükebâ, abdâl, evtâd, kutub, gavs. Bkz. Süleyman Uludağ, "Ricâlü'l-gayb", *DİA*, XXXV, 81-83.

92 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 264.

93 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 284.

94 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil*, II, 330.

95 Alâuddîn, s. 9; Farfur, I, 534-536; Merdum Beg, s. 39; Şattî, s. 253.

96 Abaza, *Karni's-sâlis*, I, 414

3- ***ed-Dürerü'l-mudiyye fî şerhi Nazmü'l-Buhûri'ş-şi'riyye*:** Eser Radiyyüddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî'nin *el-Buhûru'ş-şi'riyye* adlı nazım eserinin şerhi mahiyetindedir. İbn Âbidîn eseri Şevval 1210/Nisan 1796'da kaleme almıştır. Eser Ebu'l-Yüsr Âbidîn Kütüphanesi'nde yazma olarak mevcuttur.[97]

4- ***Şerhu'l-Kâfi fi'l-arûz ve'l-kavâfi*:** Eser Ebû Zekeriya el-Hatib Yahya b. Ali et-Tebrîzî'nin (ö. 502/1109) *Kitâbü'l-Kâfi fi'l-arûz ve'l-kavâfi* adlı eserinin şerhidir. Kaynaklarda ismi geçen eser günümüze ulaşmamıştır.[98]

5- ***Makâmât fî medhi'ş-Şeyh Şakir el-Akkâd*:** Hocası Akkad'a övgü mahiyetinde olan bu eser aile kütüphanesinde yazma olarak mevcuttur. Eserin bir kısmı *Ukudü'l-lâlî* adlı eserinin sonunda basılmıştır.[99]

6- ***Mecmûu'n-nefâis ve'n-nevâdir*:** Faydalı nesir ve şiirleri, edebî nükteleri, bilmece ve bulmacaları içeren eser günümüze ulaşmamıştır. Ancak Farfur, aile kütüphanesinde bazı bölümlerini bulduğunu belirtir.[100]

7- ***Hâşiye ale'l-Mutavvel*:** Belağat ilmiyle alakalı olan bu eser el-Gaznevî'nin *et-Telhîs* adlı eserine Saadeddin Taftazânî'nin *el-Mutavvel* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. Eser günümüze ulaşmamıştır.[101]

I. Tarih ve Siyer

1- ***Kıssatü'l-mevlidi'n-Nebevî*:** Hz. Peygamber'in doğumundan bahseden eser günümüze ulaşmadığından hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır.[102]

2- ***Zeylü sûluki'd-dürer*:** Eser, dönemin âlimlerinden el-Murâdî'nin dedesi Allame Muhibbî'nin *Reyhânetü'l-Hafâcî* adlı esere yaptığı zeyle Murâdî tarafından *Târîhu Murâdî* adıyla yapılan zeylin zeyli mahiyetindedir.[103]

---

97 Alâuddîn, s. 10; Farfur, I, 537-539; Merdum Beg, s. 38; Şattî, s. 253.
98 Alâuddîn, s. 9; Farfur, I, 539; Şattî, s. 253.
99 Alâuddîn, s. 10; Farfur, I, 540-243; Şattî, s. 253.
100 Alâuddîn, s. 9; Farfur, I, 543; Şattî, s. 253.
101 Alâuddîn, s. 9; Farfur, I, 543; Serkis, s. 151; Şattî, s. 253; Zirikli, III, 866.
102 Alâuddîn, s. 10; Farfur, I, 544; Şattî, s. 253.
103 Alâuddîn, s. 9; Farfur, I, 544; Şattî, s. 253.

J. Hisâb (Matematik)

1- ***Menâhilü's-sürûr li-mübteği'l-hisâb bi'l-kusûr*:** Eser, miras hesaplamalarını öğrenmek isteyenlere kolaylık olması için İbnü'l-Hâim'in *Nüzhetü'l-hisâb* adlı eserinin 117 beyt olarak manzum hâle getirilmesinden oluşur. Yaklaşık beş sayfa olan risale *Mecmûatu resâil* içinde yer alır.[104]

Bu eserlerinin yanında İbn Âbidîn'in yüze yakın fetvası, değişik kimselere yazdığı mektupları vardır.[105]

104 İbn Âbidîn, *Mecmûatu Resâil,* II, 182.
105 Fetva ve mektupların metinleri için bkz. Farfur, I, 546-562.

ŞERHU UKÛDİ RESMİ'L-MÜFTÎ

İbn Âbidîn

Muhammed Emîn İbn Ömer, Âbidîn,
el-Mâturîdî, el-Hanefî ö. 1252/1836

[MUKADDİME]

Başlangıçta, doğru yolu göstererek bize ihsanda bulunan ve özel bolluk ve itina ile bizi dalaletten kurtaran Allah'a hamd olsun. Sonsuz ve sınırsız salât ve selâm, sapkınlıktan koruyan efendimiz Hz Muhammed'in, onun ailesinin, rivâyet ve dirâyet sahibi ashâbının üzerine olsun.

Bundan [hamdele ve salveleden] sonra; insanların en muhtacı, Mevlasının rahmetine en sağlam kulp ile tutunan Muhammed Emin İbn Ömer, Âbidîn, el-Mâturîdî, el-Hanefî [ö. 1252/1836] -Mevlası ona gizli lütfuyla muamelede bulunsun- der ki:

Bu [risale], müftîlerin uyması gereken kurallar ile ilgili olarak yazdığım şiirim üzerine yaptığım zarif bir şerhtir. Bu şerhle, şiirin maksatları açıklandı ve kapalı yönleri, nadir kullanımları kayıt altına alındı. Bütün olumsuz sıfatlardan uzak olan [Allah'tan] bunu sırf kendi rızasına uygun ve büyük kurtuluş için sebep kılmasını dilerim. Her an onun yardımını dileyerek derim ki:

Hükümleri vaz' eden Allah'ın ismi
ve ona hamd ile şiirime başlıyorum.

Sonra, sonsuz salât ve selâm,
bize hidâyet getiren peygamberin üzerine,

Onun değerli ailesinin ve ashâbının üzerine olsun,
yıllar ve asırlar boyunca.

شرح منظومة عقود رسم المفتي

محمد أمين بن عمر عابدين الماتريدي الحنفي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي منّ علينا في البداية بالهداية، وأنقذنا من الضلالة بمحض الفيض والعناية، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي هو الوقاية من الغواية وعلى آله وأصحابه ذوي الرواية والدراية، صلاةً وسلاماً لا غاية لهما ولا نهاية.

أما بعد: فيقول أفقر الورى، المستمسك من رحمة مولاه بأوثق العُرى، محمد أمين بن عمر عابدين الماتريديّ الحنفي، عامله مولاه بلطفه الخفي: هذا شرح لطيف وضعته على منظومتي التي نظمتها في رسم المفتي، أوضح به مقاصدها وأقيد به أوابدها وشواردها. أسأله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، موجباً للفوز العظيم، فأقول وبه أستعين في كل حين.

باسم الآله واضع[1] الأحكام	مع حمده أبداً فى نظامي
ثم الصلاة والسلام سرمدا	على نبى قد أتانا بالهدى
وآله وصحبه الكرام	على ممر الدهر والأعوام

[1] في المطبوع: شارع

Bundan sonra, günahkâr ve muhtaç kul
Muhammed İbn Âbidîn diler,

Kerim ve tek olan Rabbinin tevfik vermesini,
hüsn-i kabul ile amaçlarında başarıya erdirmesini.

Güzelce dizilmiş bir mücevher,
gözalıcı eşsiz inci gerdanlığı şeklindeki bu şiire,

"Ukûdü resmi'l-müftî" adını verdim,
ki ona amel eden ve fetva veren ihtiyaç duyar.

İşte konuya giriyorum,
cömertlik denizinin feyzinden lütuflar dileyerek.

[I. RÂCİH GÖRÜŞE UYMANIN GEREKLİLİĞİ/HÜKMÜ]

Bil ki vâcip olan;
ehli tarafından tercih edildiği bilinen görüşe,

Veya aksini tercih etmedikleri
Zâhiru'r-rivâyeye uymaktır.

Yani; kendisi amel etmek veya başkasına fetva vermek isteyen kişinin, mezhebinin âlimlerinin tercihi olan görüşe uyması gerekir. İleride şiirde gelecek olan bazı konular dışında, mercûh görüş (tercih edilmeyen görüş) ile amel etmesi veya fetva vermesi caiz değildir.

Bu konuda icmâ olduğu nakledilir. Muhakkik İbn Hacer el-Mekkî[1] [ö. 974] *el-Fetâva'l-kübrâ* adlı eserinde şöyle söyler:

> *Zevâidü'r-Ravza*'da [Nevevî][2] "Müfti ve âmilin, tahkik etmeksizin iki söz (*kavleyn*)[3] veya görüşten (*vecheyn*)[4] diledikleri ile fetva vermesi veya amel etmesi caiz değildir" der.

1 Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî el-Mekkî. Şâfiî âlimi, 909/1504 yılında Mısır'da doğdu. 974/1567 yılında Mekke'de vefat etti. Bkz. Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, s. 221.

2 *Ravdatu't-tâlibîn*, Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mur b. Hasan b. Hüseyin en-Nevevî ed-Dımaşkî. Şâfiî âlimi. 631/1233 yılında Şam'ın güneyindeki Neva'da doğdu. 676/1277 yılında Neva'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 196.

3 Kavl: İmam Şâfiî'ye nispet edilen görüşleri ifade eder.

4 Vecih: Mezhep mensubu müçtehitlerin Şâfiî'nin usulüne uygun biçimde ürettikleri içtihat ve tahriçleri ifade eder.

وبعد، فالعبد الفقير المذنب　　محمد بن عابدين يطلب
توفيق ربه الكريم الواحد　　والفوز بالقبول في المقاصد
وفي نظام جوهر نضيد　　وعقد درّ باهر فريد
سميته «عقود رسم المفتي»　　يحتاجه العامل أو من يفتي
وها أنا أشرع في المقصود　　مستمنحاً من فيض بحر الجود

اعلم بأن الواجب اتباع ما　　ترجيحه عن أهله قد علما
أو كان ظاهر الرواية ولم　　يرجحوا خلافا ذاك فاعلم

[٢] **أي**: إن الواجب على من أراد أن يعمل لنفسه أو يفتي غيره أن يتبع القول الذي رجحه علماء مذهبه، فلا يجوز له العمل أو الإفتاء بالمرجوح إلا في بعض المواضع، كما سيأتي في نظم.

وقد نقلوا الإجماع على ذلك، ففي «الفتاوى الكبرى» للمحقق ابن حجر الهيتمي[٢]: قال في «زوائد الروضة» «إنه لا يجوز للمفتي والعامل أن يفتي أو يعمل بما شاء من القولين أو الوجهين من غير نظر.»

---

٢ في المطبوع: المكي

> Bu konuda ihtilaf yoktur. İbn Salâh[5] [ö. 643] her ikisi [müfti ve âmil] için, Mâlikîlerden el-Bâcî[6] ise müftî hakkında ondan [Nevevî'den] önce icmâ olduğunu nakletmişlerdir. Karâfî'nin[7] sözü, müftî ve mukallid için râcih olan dışında bir görüş ile fetva ve hüküm vermenin helal olmadığına delalet eder. Çünkü bu, hevaya tâbi olmaktır ve bu da icmâen haramdır. Bu konuda müçtehitin alanı, delillerin tearuz etmediği ve tercihten aciz kalmadığı durum ile sınırlıdır. Mukallid için ise hüküm icmâen iki sözden (*kavleyn*) biridir.[8]

İmam Muhakkik, Allâme Kâsım İbn Kutluboğa[9] *Tashîhu'l-Kudûrî*[10] adlı kitabının başlangıcında şöyle söyler:

> Ben İmamlarımızın (r.t.a.) görüşleriyle, arzularına göre amel edenleri gördüm, hatta bazı kadıların "Bunda bir kısıtlama mı var?" dediklerini işittim ve dedim ki: Evet, arzulara tabi olmak haramdır. Mercûh, râcih karşısında yok hükmündedir. Birbirine zıt [görüşlerin bulunduğu konularda] tercih ettirici bir sebep olmaksızın tercihte bulunmak men edilmiştir.

Ya'merî *Kitâbu'l-Usûl*'de şöyle söyler:

> İki rivâyet veya görüşten meşhur olana muttali olmayanın, tercih için derinlemesine incelemede bulunmaksızın, arzusuna göre hareket etmesi ve iki görüşten dilediği herhangi bir hükmü tercih etmesi söz konusu olamaz.

İmam Ebû Amr [İbn Salâh] *Âdâbu'l-müftî* adlı eserinde şöyle söyler:

---

5 Ebû Amr Takiyuddin Osman b. Abdurrahman b. Osman b. Musa el-Kürdî el-Mevsılî eş-Şehrezûrî. Şâfiî âlimi, 577/1182 yılında Şehrezûr yakınlarındaki Serehan köyünde doğdu. Şam medreselerinde müderrislik yaptı. 643/1245 yılında Şam'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 193.

6 Ebu'l-Hasan Alâuddin Ali b. Muhammed b. Abdurrahman b. el-Hattab el-Bâcî el-Mağribî. Bkz. Özel, s. 199.

7 Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman b. Abdullah el-Karâfî es-Sunhâcî el-Behfeşî. Zamanının önde gelen Mâlikî âlimlerinden. 626/1229 yılında doğduğu Kahire'de 684/1285 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 197.

8 Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübrâ'l-fıkhiyye* (Darü'l-Fikr, 1986), IV, 304.

9 Ebu'l-Fadl Zeynuddin Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah el-Mısrî. Türk asıllı Hanefî fıkıh ve hadis âlimi, biyografi yazarı. 802/1399 yılında Kahire'de doğdu. 879/1474 yılında burada vefat etti. Bkz. Özel, s. 197.

10 Kudûrî'nin *el-Muhtasar* adlı eserinin tenkitli bir şerhi. Bkz. Özel, s. 197.

وهذا لا خلاف فيه، وسبقه إلى حكاية الإجماع فيهما ابن الصلاح، والباجي من المالكية في المفتي. وكلام القرافي دال على أن المجتهد والمقلد لا يحل لهما الحكم والإفتاء بغير الراجح، لأنه اتباع للهوى وهو حرام إجماعاً، وأن محله في المجتهد ما لم تتعارض الأدلة عنده ويعجز عن الترجيح، وأن لمقلده حينئذ الحكم بأحد القولين إجماعاً، انتهى.

وقال الإمام المحقق العلامة قاسم بن قطلوبغا في أوّل كتابه «تصحيح القدوري»: إني رأيت من عمل في مذهب أئمتنا رضي الله تعالى عنهم بالتشهي، حتى سمعت من لفظ بعض القضاة «هل ثم حجْر؟» فقلت «نعم اتباع الهوى حرام والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع».

وقال في «كتاب أصول» لليعمري: من لم يطلع على المشهور من الروايتين أو القولين، فليس له التشهي والحكم بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح.

وقال الإمام أبوعمرو في «آداب المفتي»:

> Bil ki: Kim fetvalarında veya amelinde bir konuda bir söz (*kavl*) veya görüşe (*vech*) uygunluk ile yetinir, tercih için araştırmada bulunmaksızın sözlerden (*akvâl*) ve görüşlerden (*vücûh*) dilediği ile amel ederse cehalete düşmüş ve icmâyı bozmuş olur.[11]

el-Bâcî kendisiyle alakalı meydana gelmiş bir olayı aktarır: [Bazı kimseler] onun zararına olacak şekilde bir fetva verdiler. Bunu onlara sorduğunda "Bunun seni ilgilendirdiğini bilmiyorduk" dediler ve el-Bâcî'nin maksadına uygun başka bir rivâyet ile fetva verdiler. [Bunun üzerine] el-Bâcî şöyle dedi:

> Bu yaptıklarının caiz olmadığı konusunda, icmâda kendilerine itimat edilen Müslümanlar arasında ihtilaf yoktur.

Usûlü'l-akzıye'de[12] [İbn Ferhûn ö. 799/1397] şöyle söyler:

> Müftî ile kadı arasında, müftînin hükmünün bildirim, kadının hükmünün ise bağlayıcı olması dışında bir fark yoktur.

Bundan sonra şunu nakleder:

> Mercûh görüşle hüküm ve fetva vermek icmâya aykırıdır.

İki görüşten biri hakkında tercih bulunmaması konusu ileride gelecektir.

[1. Müçtehitlerin Tabakaları]

Benim "ehlinden, yani ehl-i tercih tarafından" sözüm, herhangi bir âlimin tercihinin yeterli olmadığına işarettir.

İbn Kemal Paşa olarak bilinen Allâme, Şemseddin Muhammed b. Süleyman[13] risalelerinden birinde[14] şöyle söyler:

---

11 İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takiyyuddin Osman b. Abdurrahman b. Osman b. Musa el-Mevsilî eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (Beyrut, Darü'l-Marife), I, 62.

12 *Tabsıratü'l-hükkâm fî usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm*, Burhaneddin İbrahim b. Ali, İbn Ferhun, 719-799/1319-1397, Mâlikî fakihi. Eser yargılama hukukuna dairdir.

13 Osmanlı Hanefî âlimi. 873/1468 yılında Tokat'ta doğdu. Müderrislik, kadılık, Anadolu kazaskerliği ve şeyhülislâmlık yaptı. 940/1534 yılında İstanbul'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 119.

14 *Tabakâtü'l-müctehidîn*. Bkz. Özel, s. 120.

اعلم أن من يكتفي بأن يكون فتواه أو عمله موافقاً لقول أو وجه في المسألة، ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح، فقد جهل وخرق الإجماع.

وحكى الباجي: أنه وقعت له واقعة فافتوا فيها بما يضره، فلما سألهم قالوا «ما علمنا أنها لك» وأفتوه بالرواية الأخرى التي توافق قصده. قال الباجي»وهذا لا خلاف بين المسلمين ممن يعتدّبه في الإجماح أنه لا يجوز.

قال في «أصول الأقضية»: ولا فرق بين المفتي والحاكم، إلا أن المفتي مخبر بالحكم، والقاضي ملزِم به انتهى. ثم نقل بعده «وأما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الإجماع».

وسيأتي ما إذا لم يوجد ترجيح لأحد القولين.

وقولي «عن أهله أي أهل الترجيح»، إشارة إلى أنه لا يتكفى بترجيح أيّ عالم كان.

فقد قال العلامة شمس الدين محمد بن سليمان الشهير بابن كمال باشا في بعض رسائله:

Mukallid müftînin, görüşüyle fetva verdiği kişinin durumunu bilmesi gerekir. Bununla ismini, nesebini, nispetini, hangi şehirden olduğunu bilmeyi kastetmiyoruz. Çünkü bunlar ne karın doyurur ne açlığı giderir. Bilakis durumunu bilmesiyle; [görüşüyle fetva verdiği kişinin] rivâyetlerini, dirâyette derecesini ve fakihlerin tabakalarından hangi tabakada olduğunu bilmesini kastediyoruz. Ki böylece farklı iki görüşü ayırt etmede tam basiret sahibi olur ve birbirine zıt iki görüş arasında tercih yapabilmede yeterli kudrete sahip olur. Biz deriz ki fakihler yedi sınıftır:

Birincisi: Şeriatta müçtehitler tabakası: Dört İmam ile usûlde ve furûda hiç kimseyi taklid etmeksizin usûl kurallarını tesiste ve furû hükümleri dört delilden (*edille-i erbaa*) çıkarmada onlar gibi hareket edenler.

İkincisi: Mezhepte müçtehitler tabakası: Hocalarının belirlediği kurallar uyarınca mezkûr delillerden hüküm çıkarmaya kudreti olan Ebû Yûsuf,[15] Muhammed[16] ve Ebû Hanîfe'nin[17] diğer ashabı gibi. Bunlar bazı furû hükümlerde ona muhalefet etmiş olsalar bile, usûl kurallarında onu taklid ederler.

Üçüncüsü: Mezhep sahibinden rivâyet bulunmayan meselelerde müçtehitler tabakası:[18*] Hassâf,[19] Ebû Cafer et-Tahâvî,[20] Ebu'l-Hasan el-Kerhî,[21] Şemsü'l-eimme el-Halvânî,[22] Şemsü'l-eimme es-Serahsî,[23] Fahru'l-İslâm

15 Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim b. Habib b. Sa'd b. Habte el-Kûfî el-Ensârî. Ebû Hanîfe'nin en büyük öğrencisi. 113/731 yılında Kûfe'de doğdu. Kadılık ve Harun Reşid döneminde kadilkudatlık yaptı. Bu ünvanı alan ilk kişidir. 182/798 yılında Bağdat'ta vefat etti. Bkz. Özel, s. 14.

16 Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî. Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden. 132/749 yılında Vâsit'te doğdu. Rakka ve Horasan kadılığı yaptı. 189/805 yılında Rey'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 16.

17 Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit b. Faruk. 80/699 yılında Kûfe'de doğdu. 150/767 yılında Kûfe'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 3.

18* Derim ki: Ölüm tarihleri; Hassâf 261, Tahâvî 321, Kerhî 340, Halvânî 456, Serahsî 500, Pezdevî 482, Kâdîhan 593, Râzî 370, Kudûrî 428, *el-Hidâye* sahibi 593.

19 Ebû Bekr Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî el-Hassâf. Hanefî âlimi. 181/797 yılında doğdu. 261/874 yılında Bağdat'ta vefat etti. Bkz. Özel, s. 23.

20 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdülmelik el-Ezdi et-Tahâvî. Hanefî âlimi. 239/853 yılında Mısır'ın Tahâ kentinde doğdu. Başlangıçta Şâfiî iken daha sonra Hanefî mezhebini benimsemiştir. 321/933 yılında Kahire'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 25.

21 Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Huseyn b. Dellal el-Kerhî. Hanefî âlimi. 260/873 yılında Kerh'te doğdu. 340/952 yılında Bağdat'ta vefat etti. Bkz. Özel, s. 28.

22 Ebû Muhammed Abdülaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih Şemsü'l-eimme el-Halvânî el-Buhârî. Buhara ashabının imamı, Hanefî âlimi. 448/1050 yılında Buhara'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 35.

23 Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed Şemsü'l-eimme es-Serahsî. Hanefî

لا بدّ للمفتي المقلد أن يعلم حال من يفتي بقوله، ولا نعني بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته إلى بلد من البلاد، إذ لا يسمن ذلك ولا يغني، بل معرفته في الرواية ودرجته في الدراية، وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين لمتخالفين، وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين فنقول، إن الفقهاء على سبع طبقات:

الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع، كالأئمة الأربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول، واستنباط أحكام الفروع عن الأدلة الأربعة، من غير تقليد لأحد لا في الفروع ولا في الأصول.

الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب، كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة، القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلة المذكورة، على حسب القواعد التي قررها أستاذهم فإنهم وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع، لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول.

الثالثة: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب، كالخصاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي

el-Pezdevî,[24] Fahreddin Kâdîhan[25] ve diğerleri gibi. Bunlar ne usûlde ne de furûda İmam'a muhalefet etme kudretine sahip değildirler. Ancak İmam'ın belirlediği usûller ve ortaya koyduğu kurallar uyarınca hakkında hüküm bulunmayan meselelerde hüküm çıkarımında bulunabilirler.

Dördüncüsü: Mukallidlerden tahrîc ashabı tabakası: er-Râzî[26**] [el-Cessâs, ö. 370] ve onun emsalleri gibi. [Bu tabakadakiler] hiçbir zaman içtihada muktedir değildirler. Ancak usûl [kurallarını] iyi bildikleri ve kaynaklara hâkim oldukları için, mezhep sahibi veya müçtehit ashabından birinden nakledilen, iki manaya delalet edebilen mücmel lafızları ve iki manaya da yorulabilen hükümleri, usûlde kişisel görüşleri ve bakış açıları ile açıklayabilirler ve furûdan benzer ve denk olanları ile mukayesede bulunabilirler. *el-Hidâye*'de[27] bazı yerlerde geçen "Kerhî'nin tahrîci, Râzî'nin tahrîci şöyledir" şeklindeki sözler bu türdendir.

Beşincisi: Mukallidlerden tercih ashabı tabakası: Ebu'l- Hüseyin el-Kudûrî,[28] *el-Hidâye* sahibi[29] ve benzerleri gibi. Bunların yaptıkları "Bu daha münasiptir (*hâzâ evlâ*)", "Bu daha sahih rivâyettir (*hâzâ esahhu rivâyeten*)",

---

âlimi. 400/1009 yılında Merv civarında bulunan Serahs kasabasında doğdu. 483/1090 yılında Merğînân'da vefat etti. Hanefî kitaplarında "Şemsü'l-eimme" dendiğinde es-Serahsî kastedilir. Bkz. Özel, s. 40.

24 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim Fahru'l-İslâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî. Hanefî âlimi. Doğum tarihi 400/1009'dur. Nesef yakınlarındaki Bezde kalesine nispetle anılır. 482/1089 yılında Keş'te vefat etti. Bkz. Özel, s. 38.

25 Fahruddin Hasan b. Mansur b. Mahmud el-Özcendî el-Ferğânî. Hanefî âlimi. Fergana bölgesindeki Özcend'de doğdu. 592/1196 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 55.

26** Râzî: Ahmed b. Ali b. Ebû Bekr er-Râzî. Cessâs'ın Râzî olmadığını iddia edenlerin aksine o, Cessâs olarak tanınır. Nitekim bu *el-Cevahiru'l-mudıyye*'de ifade edilir. O Kerhî'nin cemaatindendir. Biyografisinin tamamı *et-Tabakâtü't-Temîmî*'de bulunur. et-Temîmî vefatını 370'te 65 yaşında olarak zikreder. Bunun benzeri Allâme Kâsım'ın *Terâcim*'inde yer alır.

27 Merğînânî'nin Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'i ve Kudûrî'nin *Muhtasar*'ına dayanarak telif ettiği, özellikle Osmanlılar döneminde oldukça itibar gören Hanefî fıkıh kitabı. Bkz. Özel, s. 56.

28 Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî. Irak Hanefî ulemasından. 362/972 yılında doğduğu Bağdat'ta 428/1037 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 33.

29 Ebu'l-Hasan Burhanuddin Ali b. Ebubekr b. Abdülcelil el-Ferğani el-Merğînânî er-Riştânî. Hanefî âlimi. Merğînân'da doğdu. 593/1197 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 56.

وفخر الإسلام [٣] البزدوي وفخر الدين قاضي خان وغيرهم.[٣]

فإنهم لا يقدرون على مخالفة الإمام لا في الأصول ولا في الفروع، لكنهم يستنبطون الأحكام من المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب أصول قررها ومقتضى قواعد بسطها.

الرابعة: طبقة أصحاب التخريج من المقلدين، كالرازي[٤] وأضرابه، فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا، لكنهم لإحاطتهملأصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين، وحكم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو عن أحد من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع. وما وقع في بعض المواضع من «الهداية» من قوله «كذا في تخريج الكرخي وتخريج الرازي» من هذا القبيل.

الخامسة: طبقة أصحاب التخريج من المقلدين، كأبي الحسن القدوري وصاحب «الهداية» وأمثالهما، وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم»هذا أولى، وهذا أصح رواية،

---

٣ أقول توفي الخصاف سنة ١٦٢، والطحاوي سنة ١٢٣، والكرخي سنة ٠٤٣، والحلواني ٦٥٤، والسرخسي في حدود سنة ٠٠٥، والبزدوي سنة ٢٨٤، وقاضي خان سنة ٧٩٥، الرازي سنة ٠٨٣، والقدوري سنة ٨٢٤، صاحب الهداية سنة ٣٩٥ منه.

٤ الرازي هو أحمد بن علي بن أبي بكر الرازي، المعروف بالجصاص خلافاً لمن زعم أن الجصاص غير الرازي، كما أفاده في «الجواهر المضية». وهو من جماعة الكرخي وتمام ترجمته في «طبقات التميمي»، وذكر أن وفاته سنة ٠٧٣، عن خمس وستين سنة، ومثله في «تراجم العلامة قاسم».منه

> "Bu daha açıktır (*hâzâ evdah*)", "Bu kıyâsa daha uygundur (*hâzâ evfaku li'l-kıyâs*)", "Bu insanlar için daha faydalıdır (*hâzâ erfaku li'n-nâs*)" gibi ifadelerle bazı rivâyetleri diğerlerine tercih etmektir.
>
> **Altıncısı:** En kuvvetliyi, kuvvetliyi, zayıfı, *zâhiru'r-rivâyeyi*, *zâhiru'l-mezhebi*, *nâdiru'r-rivâyeyi* ayırt etme kudretine sahip mukallidler tabakası: *el-Kenz* sahibi,[30] *el-Muhtâr* sahibi,[31] *el-Vikâye* sahibi,[32] ve *el-Mecma'* sahibi[33] gibi muteber metin sahipleri. Bunların görevi, kitaplarında merdut görüşleri ve zayıf rivâyetleri nakletmemektir.
>
> **Yedincisi:** Yukarıda belirtilen özelliklere sahip olmayan, kuvvetli ile zayıfı ayıramayan, sağ ile solu ayırt edemeyen, gece odun toplayan gibi buldukları her şeyi toplayan mukallidler tabakası: Bunları taklid edene bütün şiddetiyle yazıklar olsun.

Çok az kesintiyle beraber aynen aktardım. Bu konuda söyleneceklerin kalanı ileride gelecek.

el-Fetâva'l-Hayriyye'nin[34] sonunda şöyle denir:

> Şüphesiz ihtilaflı konuda râcihi mercûhtan ayırt etmeyi ve kuvvet ve zayıflık açısından onun [râcihin] derecesini bilmek, ilim tahsiliyle uğraşanların ulaşmak istediği son noktadır. Müftî ve kadıların görevi cevaplarında dikkatli davranmak ve helali haram, haramı helal kılma şeklinde

---

30 *Kenzü'd-dekâik*. Hanefî mezhebinde "mütûnu erbaa" olarak bilinen dört muteber kitaptan biri. Ebu'l-Berekât Hafızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî. Hanefî âlimi. Nesef'te doğdu. Fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm ve hadis sahasında muteber eserleri vardır. 710/1310 yılında İzac'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 74.

31 *el-Muhtâr li'l-fetvâ*. Mevsılî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercihle oluşturduğu eseri. Bu kitabı daha sonra *el-İhtiyâr* adıyla kendisi şerh etmiştir. Ebu'l-Fadl Mecduddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud b. Mehmud el-Mevsılî el-Bağdadî. Hanefî fıkıh âlimi. 599/1203 yılında Musul'da doğdu. 683/1284 yılında Bağdat'ta vefat etti. Bkz. Özel, s. 70.

32 *Vikâyetu'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye*. Tâcu'ş-Şerîa'nın, torunu Sadru'ş-Şeria için *el-Hidâye*'den yaptığı seçmelerle oluşturduğu eseri. Hanefî mezhebinde "mütûnu erbaa" olarak bilinen dört güvenilir kitaptan biri. Mahmud b. Ahmed b. Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed el-Mahbubî Tâcu'ş-Şerîa. Hanefî âlimi. Bkz. Özel, s. 80.

33 *Mecmau'l-bahreyn ve Multekâ'n-neyyireyn*. İbnü's-Sââtî'nin Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ve Ömer en-Nesefî'nin *Manzûme*'sini esas alarak hazırladığı, Hanefî mezhebinde "mütûnu erbaa" olarak bilinen dört güvenilir kitaptan biri. Muzafferuddin Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdadî İbnü's-Sââtî. Hanefî âlimi. Şam yakınlarındaki Ba'lebeklidir. 494/1295 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 72.

34 *el-Fetâva'l-Hayriyye fî nef'i'l-beriyye*: Hayreddin er-Remlî (993-1081/1585-1671). Tanınmış Hanefî âlimi. Eser müellifin oğlu Muhyiddin tarafından derlenmiştir. Mehir bölümüne geldiğinde vefat etmesi üzerine derleme işini İbrahim b. Süleyman el-Cînînî tamamlamıştır. Bkz. Özel, s. 142.

وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق للناس».

السادسة: طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة، كأصحاب المتون المعتبرة، كصاحب «الكنز» وصاحب «المختار» وصاحب «الوقاية» وصاحب «المجمع»، وشأنهم أن لا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة.

السابعة: طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر، ولا يفرقون بين الغث والسمين، لا يميزون الشمال من اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل، فالويل لمن قلدهم كل الويل انتهى. مع حذف شيء يسير، وستأتي بقية الكلام في ذلك.

وفي آخر «الفتاوي الخيرية»:

> Allah'a iftira atmaktan sakınarak, o ikisinde [kazâ ve fetvada] üstünkörü davranmamaktır. İstek ve arzulara tâbi olmak ve mala meyletmek -ki bu en büyük felaket ve en büyük musibettir- haramdır. Bu, günahkâr cahillerden başka hiç kimsenin cesaret edemediği büyük bir iştir.[35]

Derim ki: Sen, görüşlerden râcih olana tâbi olmanın gerekliliğini ve mürеccihin durumunu öğrendiğin için, çağdaşlarımızın çoğunun, sadece son dönem kitaplarından birine, özellikle de Kuhistânî'nin[36] *Şerhu'n-Nukâye*'si,[37] *ed-Dürrü'l-muhtâr*,[38] *el-Eşbâh ve'n-nezâir*[39] ve benzerleri gibi tahkik edilmemiş olanlarına müracaat ederek verdikleri fetvalara güvenilmeyeceğini bilirsin. Bunlar çok fazla kısaltma (*ihtisar*) ve edebî dil (*îcaz*) içerdiklerinden neredeyse bilmece sayılırlar. Bunun yanında birçok konuda nakilde sakatlıklar taşırlar, râcih görüşe aykırı tercihler ihtiva ederler, hatta kendi mezhebinden hiç kimsenin benimsemediği/görüşü olmayan, başka mezhepten tercihler ihtiva ederler.

Allâme Muhammed Hibetullah'ın *Şerhu'l-Eşbâh*[40] adlı eserinin başlarında şöyle dediğini gördüm:

> Molla Miskin'in[41] *el-Kenz* şerhi ve Kuhistânî'nin *Şerhu'n-Nukâye* adlı eseri, müelliflerinin durumuna muttali olunmadığı için;

---

35 Remlî, Hayruddin b. Ahmed b. Ali b. Zeynüddin b. Abdulvehhâb el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî, *el-Fetâva'l-Hayriyye* (el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, Kahire, 1882), II, 231.

36 Şemsuddin Muhammed b. Hüsamuddin el-Horasânî el-Kuhistânî. Hanefî fıkıh âlimi. Horasan'ın Kuhistan kasabasındandır. Buhara'da müftîlik yaptı ve 962/1554 yılında orada vefat etti. Bkz. Özel, s. 124.

37 *Şerhu'n-Nukâye ilâ hudûdi'n-Nihâye (Câmiu'r-rumûz).* Sadru'ş-Şerîa'nın *en-Nukâye* adlı eserinin şerhi. Bkz. Özel, s. 124.

38 Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-ebsâr* adlı eserine Haskefî'nin yaptığı şerh. Bkz. Özel, s. 144.

39 Zeynuddin İbn Nüceym'in ilk bölümü külli kaideleri, diğer bölümleri fıkhî meseleleri ihtiva eden eseri. Bkz. Özel, s. 125.

40 *Tahkîku'l-bâhir.* Muhammed Hibetullah b. Muhammed et-Tâcî el-Ba'lî (1072-1114/1661-1702).

41 Muinuddin Muhammed b. Abdullah el-Ferahî el-Herevî, Molla Miskin. Hanefî fıkıh âlimi. Herat kadılığı yaptı. 954/1547 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 122.

ولا شك أن معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه، ومراتبه قوةً وضعفاً، هو نهاية آمال المشمّرين في تحصيل العلم فالمفروض على المفتي والقاضي التثبت في الجواب وعدم المجازفة فيهما خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال وضده. ويحرم اتباع الهوى والتشهي والميل إلى المال الذي هو الداهية الكبرى والمصيبة العظمى، فإن ذلك أمر عظيم لا يتجاسر عليه إلا كل جاهل شقي، انتهى.

قلت: فحيث علمت وجوب اتباع الراجح من الأقوال، وحال المرجّح له، تعلم أنه لا ثقة بما يفتي به أكثر أهل زماننا بمجرد مراجعة كتاب من الكتب المتأخرة خصوصاً غير المحررة، ك«شرح النقاية» للقهستاني و«الدر المختار» و«الأشباه والنظائر» ونحوها، فإنها لشدة الاختصار والإيجاز كادت تلحق بالألغاز، مع ما اشتملت عليه من السقط في النقل في مواضع كثيرة، وترجيح ما هو خلاف الراجح، بل ترجيح ما هو مذهب الغير مما لم يقل به أحد من أهل المذهب.

ورأيت فى أوائل «شرح الأشباه» للعلامة محمد هبة الله البعلي[٥] قال: ومن الكتب الغريبة، «شرح الكنز» لمنلا مسكين و«شرح النقاية» للقهستاني لعدم الإطلاع على حال مؤلفيهما،

٥ في نسخة المألف: +

el-Kunye sahibi[42] zayıf görüşler naklettiği için; Haskefî'nin[43] *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı, *en-Nehr*[44] ve Aynî'nin[45] *el-Kenz* şerhi[46] muhtasar oldukları için garip kitaplardandır.

Şeyhimiz Salih Cînînî[47] "kendisinden nakilde bulunulan kişinin bilinmesi ve nereden alındığına muttali olunması dışında bu kitaplarla fetva vermenin caiz olmadığını" söyler. Bunu, bu şekilde ondan işittim. O (Cînînî), kendisine itimat edilen, fıkıhta ilim sahibi, meşhur bir âlimdir.

[2. Mercûh Görüşle Hüküm Verme Örnekleri]

Derim ki: Müteahhirîne ait yaklaşık yirmi kitapta bir görüşün naklinde ittifak edilmiştir. Bu görüş ilk ortaya koyanın yanıldığı hatalı bir görüştür. Ondan sonra gelenler de bunu ondan nakletmişlerdir. Aynı şekilde, ta'liki sahih olan ve olmayan bazı meselelerde olduğu gibi bazıları da diğer bazılarından nakletmişlerdir. Nitekim Allame İbn Nüceym[48] *el-Bahru'r-râik*'te[49] bu duruma dikkat çekmiştir.

---

42 *Kunyetu'l-münye li-tetmîmi'l-Ğunye.* Zâhidî'nin, hocası Ebû Mansur el-Irakî'nin *Münyetu'l-fukahâ* adlı eserinden seçmelerle telif ettiği eseri. Ebu'r-Reca Necmuddin Muhtâr b. Mahmud b. Muhammed ez-Zâhidî el-Ğazminî. Hanefî fıkıh âlimi. Harezm'in Ğazmin kasabasından. İtikat bakımından Mutezilîdir. 658/1260 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 68.

43 Alâuddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Muhammed el-Hısnî el-Eserî el-Haskefî. Hanefî âlimi. Şam'da doğdu. Çeşitli bölgelerde kadılık ve müftîlik yaptı. 1088/1677 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 144.

44 *en-Nehru'l-fâik.* Siracuddin İbn Nüceym'in Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserine yaptığı şerhtir. Bkz. Özel, s. 134.

45 Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin b. Yûsuf el-Aynî el-Ayntâbî. Hanefî fıkıh, hadis ve dil âlimi, tarihçi. Aslen Ankaralı olup 762/1361 yılında Antep'te doğdu. Kahire muhtesipliği ve Hanefî başkadılığı gibi görevlerde bulundu. 855/1451 yılında Kahire'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 100.

46 en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserine Aynî'nin *Remzu'l-hakâik* adıyla yaptığı şerh. Bkz. Özel, s. 101.

47 Salih b. İbrahim b. Süleyman b. Muhammed b. Abdülaziz el-Cînînî ed-Dımaşkî. Hanefî fıkıh âlimi 1094/1683 yılında Şam'da doğdu. Çeşitli medreselerde dersler verdi. 1186/1772 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 156.

48 Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nüceym el-Mısrî. Hanefî âlimi. 926-970/1519-1562 Bkz. Özel, s. 125.

49 Zeynuddin İbn Nüceym'in en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserine yaptığı şerh. "İcare-i fâside" bölümünden sonrasını Hüseyin et-Tûrî tamamlamıştır. Bkz. Özel, s. 125.

أو لنقل الأقوال الضعيفة كصاحب «القنية» أو لاختصار ك«الدرالمختار» للحصكفي و«النهر» و«شرح الكنز» للعيني.

قال شيخنا صالح الجيني: «إنه لا يجوز الإفتاء من هذه الكتب إلا إذا علم المنقول عنه والإطلاع على مآخذها.» هكذا سمعته منه وهو علامة في الفقه مشهور والعهدة عليه، انتهى.

قلت: وقد يتفق نقل قول في نحو عشرين كتاباً من كتب المتأخرين ويكون القول خطأ أخطأ به أول واضع له، فيأتي من بعده وينقله عنه وهكذا ينقل بعضهم [٤] عن بعض كما وقع ذلك في بعض مسائل ما يصح تعليقه وما لا يصح كما نبه على ذلك العلامة ابن نجيم في «البحر الرائق».

[a- Kur'an Okuması İçin Ücretle Birini Kiralama (İsti'câr) Meselesi]

Bu meselelerden biri, sırf Kur'an okuması için ücretle birini kiralama meselesidir. Bu durum *es-Sirâcu'l-vehhâc* [et-Tarsûsî] ve Kudûrî şerhi *el-Cevhere* sahibi[50] için gerçekleşmiştir. O [el-Haddâd], kendisiyle fetva verilen/fetvaya uygun (*müftâ-bih*) görüşün, kiralamanın sahih olması görüşü olduğunu söyler. Oysa burada durum tam aksinedir. Çünkü müftâ-bih olan, Kur'an öğretimi için kiralama hakkındadır, Kur'an okumayla alakalı değildir. Ondan sonra gelen musannifler, bu konuda ona tâbi oldular ve onun bu görüşünü naklettiler. Bu, açık bir hatadır. Hatta onlardan birçoğu "Fetva, ibadetlerde kiralamanın sahih olmasıdır" diyerek ibareyi genelleştirdiler ve "Bu, müteahhirînin görüşüdür" dediler. Bazıları da bu görüşten hareketle hac için kiralamanın da sahih olduğu sonucuna vardılar. Bunların hepsi, ilk hatadan daha açık hatalardır.

Üç İmamımız, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'den gelen nakiller, ibadetlerde isti'cârın batıl olduğu üzerinde ittifak etmektedir. Ancak onlardan sonra gelen tahrîc ve tercih ehli müçtehitler, zaruretten dolayı Kur'an öğretimi konusunda bunun [isti'cârın] sahih olduğuna fetva verdiler. Çünkü öğreticiler devlet hazinesinden istihkak alıyorlardı, ancak bu kesildi. Eğer bu konuda isti'câr ve ücret alma sahih olmazsa, öğreticilerin kazanç elde etme ihtiyaçları nedeniyle Kur'an'ın yok olması söz konusu olur ki, bu da dinin yok olması demektir. Onlardan [tahrîc ve tercih ehli müçtehitlerden] sonra onların mertebesinde olanlar tarafından aynı şekilde ezan ve imamlıkta da isti'cârın sahih olduğu şeklinde fetva verildi. Çünkü bunlar dinin şiârlarındandı, aynı şekilde zaruretten dolayı bunlarda da isti'cârı sahih saydılar. Müteahhirîn, Ebû Hanîfe ve ashabı adına bununla fetva verdiler. Çünkü [onlara göre] Ebû Hanîfe ve ashabı onların asrında yaşasaydı ilk görüşlerinden vazgeçip bu şekilde görüş bildirirdi.

Metinler, şerhler ve fetâvâlar ibadetlerde isti'cârın yukarıda zikredilen [Kur'an öğretimi] dışında batıl olduğu şeklindeki nakillerde ittifak etmişlerdir. Bunu zaruret ve dinin yok olması korkusu ile illetlendirmişler, gerekçesini bu şekilde ortaya koymuşlardır. Öyleyse, zikredilen zaruretler bulunmaksızın "[Kur'an] okuma karşılığında isti'cârın sahih olduğunun, müteahhirînun görüşü olduğunu" söylemek nasıl doğru olabilir? Çünkü asırlar geçse ve bir kimse diğer bir kimseyi bu konuda

---

50 *el-Cevheretu'n-neyyire.* Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının şerhi. Ebubekr b. Ali b. Muhammed el-Abbâdî el-Yemenî, el-Haddâd. Yemenli Hanefî âlimi. 800/1397 yılında Zebid'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 94.

ومن ذلك: مسألة الاستئجار على تلاوة القرآن المجردة، فقد وقع لصاحب «السراج الوهاج» و«الجوهرة» شرح «القدوري» أنه قال «إن المفتى به صحة الاستئجار». وقد انقلب عليه الأمر، فإن المفتى به صحة الاستئجار على تعليم القرآن، لا على تلاوته، ثم إن أكثر المصنفين الذين جاؤوا بعده تابعوه على ذلك ونقلوه وهو خطأ صريح، بل كثير منهم قالوا «إن الفتوى على صحة الاستئجار على الطاعات» ويطلقون العبارة ويقولون «إنه مذهب المتأخرين». وبعضهم يفرع على ذلك صحة الاستئجار على الحج، وهذا كله خطأ أصرح من الخطأ لأول.

فقد اتفقت النقول عن أئمتنا الثلاثة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد «أن الاستئجار على الطاعات باطل.» لكن جاء من بعدهم من المجتهدين الذين هم أهل التخريج والترجيح، فأفتوا بصحته على تعليم القرآن للضرورة، فإنه كان للمعلمين عطايا من بيت المال وانقطعت، فلو لم يصح الاستئجار وأخذ الأجرة لضاع القرآن، وفيه ضياع الدين، لاحتياج المعلمين إلى الاكتساب، وأفتى من بعدهم أيضاً من أمثالهم بصحته على الأذان والإمامة لأنهما من شعائر الدين، فصححوا الاستئجار عليهما للضرورة أيضاً. فهذا ما أفتى به المتأخرون عن أبي حنيفة وأصحابه لعلمهم بأن أبا حنيفة وأصحابه لو كانوا في عصرهم لقالوا بذلك ورجعوا عن قولهم الأول.

وقد أطبقت المتون والشروح والفتاوي على نقلهم بطلان الاستئجار على الطاعات إلا فيما ذكر، وعللوا ذلك بالضرورة وهي خوف ضياع الدين وصرحوا بذلك التعليل، فكيف يصح أن يقال «إن مذهب المتأخرين صحة الاستئجار على التلاوة المجردة»، مع عدم الضرورة المذكورة؟ فإنه لومضى الدهر ولم يستأجر أحد أحداً على ذلك

ücretle kiralamasa hiçbir zarar ortaya çıkmaz. Bilakis, Kur'an kazanç kapısı ve ticareti yapılan bir meslek hâline geldiği için zarar, isti'cârda bulunmakla meydana gelir. Bu şekilde ücret karşılığı okuyanlar, sırf Allah rızası için hiçbir şey okumazlar. Bilakis ancak ücret karşılığı okurlar. Bu, bir fiili Allah rızası dışında bir şey için yapmak isteme şeklindeki açık bir riyadır. Öyleyse kiralayan kişinin ölüsüne hediye etmek istediği sevap nereden hâsıl olacak? İmam Kâdîhan, zikir karşılığında ücret almanın sevap elde edilmesini önlediğini söyler. Bunun benzeri *Fethü'l-Kadîr*'de[51] müezzinin ücret alması hakkında söylenir. Eğer [kiralayan kişi] hiçbir sevap olmadığını bilse [kiraladığı kişiye] tek bir kuruş bile vermez.

Kur'an okuma karşılığında ücret alanlar, Kur'an okuma ve dua vesilesiyle günah parçaları toplamış olurlar. İnsanlar ise bunun büyük bir [Allah'a] yakınlaşma vesilesi olduğuna inanırlar. Oysa bu, isti'cârın sahih olduğu görüşü üzerine bina edilen büyük bir çirkinliktir. Üstelik bunun dışında bu görüş dolayısıyla; yetim malını yemek, evlerinde yataklarına oturmak, bağırarak uyuyanları rahatsız etmek, davul çalmak, şarkı söylemek, kadınları ve genç oğlanları bir araya toplamak ve bunların dışında birçok menfur kötülük ortaya çıkmaktadır.

Şifâu'l-alîl ve bellü'l-ğalîl fî butlani'l-vasiyyeti bi'l-hetâmâti ve't-tehâlil (Hatim ve tehlîl vasiyet etme konusunda hasta ve susuzluktan yananlara ilaç) olarak isimlendirdiğim risalemde, mezhep ehlinden gelen görüşlerin açılımıyla beraber bunların hepsini izah ettim. Bu risale üzerine asrımız fukahasının takrizleri vardır. Bunların en önemlilerinden biri, fakihlerin sonuncularından, zâhit kul, Mısır müftîsi, *ed-Dürrü'l-muhtâr* üzerine mükemmel bir haşiyesi bulunan merhûm hocam es-Seyyid Ahmet et-Tahtâvî'dir,[52] Allah ona rahmet eylesin.

[b- Peygamber Efendimize Sövmek Konusunda Tövbenin Kabul Edilmeyeceği Meselesi]

Bu meselelerden biri de "Cenab-ı Refî' (s.a.v.) efendimize sövmek konusunda tövbenin kabul edilmeyeceği" meselesidir. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* sahibi[53] "Bize göre öldürülmesi gerekir ve müslüman olsa

---

51 İbn Hümâm'ın *el-Hidâye* şerhi. Daha çok hadisleri değerlendirme açısından ön plana çıkar. Bkz. Özel, s. 102.

52 Ahmed b. Muhammed b. İsmail ed-Dukâtî et-Tahtâvî el-Mısrî. Hanefî fıkıh âlimi. Türk asıllıdır. 1231/1816 yılında Kahire'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 157.

53 Hâfızuddîn Muhammed Muhammed b. Şihab b. Yusuf el-Harezmî el-Kerderî el-Bezzâzî. Hanefî âlimi. Harezm köylerinden biri olan Kerderlidir. Balkanlar'a ve Anadolu'ya seyahatler yaptı. 827/1424 yılında Mekke'de vefat etti. *el-Câmiu'l-*

لم يحصل به ضرر، بل الضرر صار في الاستئجار عليه، حيث صار القرآن مكسباً وحرفة يتجر بها، وصار القارئ منهم لا يقرأ شيئاً لوجه الله تعالى خالصاً، بل لا يقرأ إلا للأجرة، وهو الرياء المحض الذي هو إرادة العمل لغير الله تعالى، فمن أين يحصل له الثواب الذي طلب المستأجر أن يهديه لميته؟ وقد قال الإمام قاضي خان «إن أخذ الأجر في مقابلة الذكر يمنع استحقاق الثواب»، ومثله في «فتح القدير» في أخذ المؤذن الأجر «ولو علم أنه لا ثواب له لم يدفع له فلساً واحداً».

فصاروا يتوصلون إلى جمع الحطام الحرام بوسيلة الذكر والقرآن، وصار الناس يعتقدون ذلك من أعظم القرب، وهو من أعظم القبائح المترتبة على القول بصحة الاستئجار، مع غير ذلك مما يترتب عليه من أكل أموال الأيتام، والجلوس في بيوتهم على فرشهم، وإقلاق النائمين بالصراخ، ودق الطبول والغناء، واجتماع النساء والمردان وغير ذلك من المنكرات الفظيعة.

كما أوضحت ذلك كله مع بسط النقول عن أهل المذهب في رسالتي المسماة «شفاء العليل وبل الغليل في بطلان الوصية بالختمات والتهاليل»، وعليها تقاريظ فقهاء أهل العصر، من أجلهم خاتمة الفقهاء والعباد الناسكين، مفتي مصر القاهرة، سيدي المرحوم السيد أحمد الطحطاوي صاحب الحاشية الفائقة على «الدر المختار» رحمه الله تعالى.

ومن ذلك: مسألة عدم قبول توبة الساب للجناب الرفيع صلى الله تعالى عليه [٥] وسلم، فقد نقل صاحب «الفتاوى البزازية»: أنه يجب قتله عندنا

dahi tövbesi kabul edilmez" şeklinde nakilde bulunur. Bu görüşü Mâlikî Kâdı İyâz'ın *eş-Şifâ*[54] adlı eserine ve Hanbelî İbn Teymiyye'nin *es-Sârimu'l-meslûl*[55] adlı eserine dayandırır. Ondan sonra gelenlerin tamamı onun görüşüne tâbi olurlar ve bunu kitaplarında zikrederler. Hatta muhakkiklerin sonuncusu İbnü'l-Hümâm[56] ve *ed-Dürer*[57] ve *el-Ğurer* sahibi[58] de *eş-Şifâ* ve *es-Sârimu'l-meslûl*'deki görüşün Şâfiîlerin ve Hanbelîlerin mezhep görüşü ve İmam Mâlik'ten[59] gelen iki rivâyetten biri olduğunu belirtir. Oysa bize göre tövbenin kabul olacağı şeklinde bir naklin olduğu kesindir. Bu görüş Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harâc*'ı, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, *en-Nütef*[60] ve benzer erken dönem mezhep kitaplarında nakledilir. Ben bu konuyu *Tenbîhü'l-vülât ve'l-hükkâm alâ ahkâmi şâtimi Hayri'l-enâm ev ehadi ashâbihi'l-kirâm aleyhi ve aleyhimi's-salâtu ve's-selâm* [İnsanların en hayırlısına ve onun ashabından birine -salât ve selâm onun ve onların üzerine olsun- sövme konusunda vali ve hâkimlere uyarı] şeklinde isimlendirdiğim kitabımda -yüce Allah'a hamd ve şükürler olsun- daha önce yapılmamış bir güzellikte açıkladım.

---

veciz, Fetâva'l-Kerderî, Bezzâzî'nin Ebû Hanîfe, öğrencileri ve daha sonraki Hanefî ulemasının verdiği fetvaları muteber kaynaklardan derleyen muhtasar bir eser. Genellikle hükümlerin dayandığı delillere ve diğer mezheplerin görüşlerine yer vermez. Bkz. Özel, s. 97.

54 *Kitâbu'ş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ.* Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz b. Ömer el-Yahsûbî es-Sebtî. Mâlikî âlimi. 476/1083 yılında Sebte'de doğdu. Sebte ve Gırnata kadılığı yaptı. 544/1149 yılında Marakeş'te vefat etti. Resulullah'ın hayatını anlatan bir eser. Bkz. Özel, s. 187.

55 *es-Sârimu'l-meslûl alâ şâtimi'r-Resûl.* Eserde, Allah'a, peygamberlere ve ashaba sövmenin cezası gibi hususlar ele alınmıştır. Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Muhammed b. Teymiyye el-Harrânî. 661/1263 yılında Şam yakınlarındaki Harran'da doğdu. 728/1328 yılında Şam'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 200.

56 Kemalüddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid b. Mesud el-Hümâm es-Sivâsî el-İskenderî. Hanefî âlimi. Aslen Sivaslı olup 790/1388 yılında İskenderiye'de doğdu. 861/1457 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 102.

57 *Dürerü'l-hükkâm.* Molla Hüsrev'in yine kendisine ait *Ğureru'l-ahkâm* adlı eserine yaptığı şerhidir. Bkz. Özel, s. 108.

58 Muhammed b. Ferâmuz b. Ali, Molla Hüsrev. Osmanlı Hanefî âlimi. Sivas dolaylarındaki Kargın köyünde doğdu. Müderrislik, kadılık, Rumeli kazaskerliği ve şeyhülislâmlık yaptı. 885/1480 yılında İstanbul'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 108.

59 Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Ebî Âmir el-Esbahî. 93/712 yılında Medine'de doğdu. 179/795 yılında burada vefat etti. Bkz. Özel, s. 165.

60 *en-Nutef fi'l-fetâvâ.* es-Suğdî'nin Sünnî mezhepler yanında diğer mezheplerin görüşlerine de yer verdiği ve genel kaidelerden hareketle tafsilatı uygulanabilir kanun maddeleri şeklinde sunduğu eseri. Bkz. Özel, s. 37.

ولا تقبل توبته وإن أسلم، وعزا ذلك إلى «الشفاء» للقاضي عياض المالكي، و«الصارم المسلول» لابن تيمية الحنبلي. ثم جاء عامة من بعده وتابعه على ذلك، وذكروه في كتبهم حتى خاتمة المحققين ابن الهمام وصاحب «الدرر والغرر» مع أن الذي في «الشفاء» و«الصارم المسلول» أن ذلك مذهب الشافعية والحنابلة، وإحدى الروايتين عن الإمام مالك، مع الجزم بنقل قبول التوبة عندنا، وهو المنقول في كتب المذهب المتقدمة كـ«كتاب الخراج» لأبي يوصف و«شرح مختصر الإمام الطحاوي» و«النتف» وغيرها من كتب المذهب، كما أوضحت ذلك غاية الإيضاح بما لم أسبق إليه، ولله تعالى الحمد والمنة، في كتاب سميته «تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام أو أحد أصحابه الكرام عليه وعليهم الصلاة والسلام».

[c- Helak İddiası Bulunması Durumunda Rehnin Tazmini]

Bu özellikteki meselelerden biri de, "helak iddiası bulunması durumunda rehnin tazmini" meselesidir. *ed-Dürer* ve İbn Melek'in[61] *Şerhu'l-Mecma*'[62] adlı eserinde, "delil aranmaksızın helak iddiasında bulunmakla rehnin tazmininin gerekeceği" zikredilir. *et-Tenvîr*[63] metninde de bu ikisine tâbi olunulur. Bundan çıkan sonuç; rehnedilenin değerinin, ne kadar olursa olsun tazmin edileceği -Allâme Şeyh Hayruddin[64] bununla fetva verdi-, delil bulunduğunda ise hiçbir şey tazmin edilmeyeceğidir. Hâlbuki bu, İmam Mâlik'in görüşüdür. Bizim mezhep görüşümüze göre ise; helakın sübutuna dair delil olup olmaması arasında fark olmaksızın tazmin, rehnin kıymeti ve borcun miktarından az olanın değerince yapılır. *eş-Şürünbülâliyye*'de *el-Hakâik*'a[65] dayanılarak bu şekilde açıklanır. Bu konuya mezhep görüşüyle fetva verenleri ve mezhep görüşüne muhalefet edenleri de açıklayarak hâşiyem *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr*'da[66] dikkat çektim.

Bu zikrettiklerimizin, *el-Bahr, en-Nehr, el-Minah,*[67] *ed-Dürrü'l-muhtâr* ve başkalarının başına gelen birçok benzeri vardır. Bunlar, nakilde hatadan veya gözden kaçırmadan kaynaklanan hatalardır. Bu hatalara, meseleleri kendilerine dayandırdıkları ilk dönem kitaplarına müracaat ederek hâşiyem *Reddü'l-muhtâr*'da işaret ettim. Naklinde hata yapılan ibarenin aslını zikrettim ve ibarenin aslına uygun ifadeler bulunan kitapları ekledim. Bundan dolayı bu hâşiye kendi alanında benzersiz oldu. Hiç kimse ona başvurmaktan müstağni kalamaz -Allah onun tamamlanmasında bana yardım etsin-. Bilgisi az olanlar meselenin bir veya daha fazla kitapta yazılı olduğunu gördüklerinde, onun mezhep görüşü ve fetva verilen görüş olduğunu zannederler

---

61 İzzuddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Melek. Hanefî fıkıh âlimi. Tirelidir. 797/1394 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 93.

62 İbnü's-Sââtî'nin *Mecmau'l-bahreyn* adlı eserinin şerhi. Bkz. Özel, s. 93.

63 *Tenvîru'l-ebsâr ve câmiu'l-bihâr*. Timurtâşî'nin mutemet kitaplardan derleyerek telif ettiği eseri. Bkz. Özel, s. 133.

64 Hayruddin b. Ahmed b. Ali b. Zeynuddin b. Abdülvehhab el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî er-Remlî. Hanefî âlimi. 993/1585 yılında Filistin'de Remle'de doğdu. 1081/1671 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 142.

65 *Hakâiku'l-manzûme*. Ebu'l-Mehâmid el-Lü'lüî'nin [ö. 671] Ebû Hafs en-Nesefî'nin *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* adlı hilafa dair eserine yaptığı şerh. Bkz. Özel, s. 70.

66 Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-ebsâr* adlı eserine Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr* adıyla yaptığı şerhe İbn Âbidîn'nin yaptığı haşiye. Bkz. Özel, s. 159.

67 *Minahu'l-Ğaffâr,* Timurtâşî'nin (ö. 1004 / 1595) *Tenvîru'l-ebsâr* adlı eserine yine kendisi tarafından yapılan şerhi. Bkz. Özel, s. 133.

ومن ذلك: مسألة ضمان الرهن بدعوى الهلاك. فقد ذكر في «الدرر» و«شرح المجمع» لابن ملك «أنه يضمن بدعوى الهلاك بلا برهان» وتبعهما في متن «التنوير» ومقتضاه: أنه يضمن قيمته بالغة ما بلغت، وبه أفتى العلامة الشيخ خير الدين، وأنه لا يضمن شيئاً إذا برهن، مع أن ذلك مذهب الإمام مالك، ومذهبنا ضمانه بالأقل من قيمته ومن الدين، بلا فرق بين ثبوت الهلاك ببرهان وبدونه كما أوضحه في «الشرنبلالية» عن «الحقائق» ونبهت عليه في حاشيتي «رد المحتار على الدر المختار» مع بيان من أفتى بما هو المذهب ومن رد خلافه.

ولهذا الذي ذكرناه نظائر كثيرة اتفق فيها صاحب «البحر» و«النهر» و«المنح» و«الدر المختار» وغيرهم، وهي سهو منشأها الخطأ في النقل أو سبق النظر، نبهت عليها في حاشيتي «رد المحتار» لالتزامي فيها مراجعة الكتب المتقدمة التي يعزون المسألة إليها، فأذكر أصل العبارة التي وقع السهو في النقل عنها، وأضم إليها نصوص الكتب الموافقة لها، فلذا كانت تلك الحاشية عديمة النظير في بابها، لا يستغني أحد عن تطلابها، أسأله سبحانه أن يعينني على إتمامها. فإذا نظر قليل الإطلاع، ورأى المسألة مسطورة في كتاب أو أكثر، يظن أن هذا هو المذهب ويفتي به

ve "Bu kitaplar, kendilerinden öncekilerin kitaplarına muttali olan ve amel edilmesi gereken görüşü yazan müteahhirînin kitaplarıdır" derler. Bu dedikleri genel olarak doğrudur ancak onlar sana yukarıda gösterdiğimiz gibi bazen bunun tersinin de olabileceğini düşünmezler.

Bir keresinde vakıf konusunda, kitapların birçoğunda yazılı olana uygun şekilde bir fetva verdim. Son dönem âlimlerinin ileri gelenlerinden Şeyh Alâüddîn el-Haskefî konuyu karıştırdı ve doğru görüşün aksini *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da zikretti. Kendisiyle fetva verdiğim cevabım, beldenin [Şam] müftîlerinden bir grubun eline geçti. Onlar, benim fetva verdiğime aykırı, *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da geçene uygun olan görüşü fetvamın arkasına yazdılar. Buna ilave olarak bu müftîlerden bazıları "Alâuddîn'de bulunan bu görüş kendisiyle amel edilmesi gereken görüştür. Çünkü Alâuddîn son dönem âlimlerinin ileri gelenlerindendir. Eğer görüşünüz onun görüşüne aykırı olursa onu kabul etmeyiz" şeklinde ilavede bulundular.

Şu büyük cehalete, şer'î hükümlerdeki tahribata ve [kaynaklara] müracaat etmeksizin ve bilgisizce fetva vermedeki şu cesarete bakın. Keşke bu sözü söyleyen, kendisine en yakın olan Allâme Şeyh İbrahim el-Halebî'nin[68] *ed-Dürrü'l-muhtâr* hâşiyesine[69] müracaat etseydi. Burada Halebî, Alâî'nin [Alâeddîn'in] ibarede hataya düşmesine işaret eder.

Allâme İbn Hacer'in *Fetâvâ*'sında şunu gördüm;

---

68 İbrahim b. Mustafa b. İbrahim el-Halebî. Hanefî fıkıh âlimi. 1190/1776 yılında İstanbul'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 156.

69 *Tuhfetü'l-ahyâr*. Bkz. Özel, s. 156.

ويقول «إن هذه الكتب للمتأخرين الذين اطلعوا على كتب من قبلهم وحرروا فيها ما عليه العمل» ولم يدر أن ذلك أغلبي، وأنه يقع منهم خلافه كما سطرناه لك.

وقد كنت مرة أفتيت بمسألة في الوقف موافقاً لما هو المسطور في عامة الكتب، وقد اشتبه فيها الأمر على الشيخ علاء الدين الحصكفي عمدة المتأخرين فذكرها في «الدر المختار» على خلاف الصواب. فوقع جوابي الذي أفتيت به بيد جماعة من مفتي البلاد، فكتبوا في ظهره بخلاف ما أفتيت به موافقاً[٦] لما وقع في «الدر المختار»، وزاد بعض هؤلاء المفتين «أن هذا الذي في العلائي هو الذي عليه العمل لأنه عمدة المتأخرين، وأنه إن كان عندكم خلافه لا نقبله منكم».

فانظر إلى هذا الجهل العظيم، والتهور في الأحكام الشرعية، والإقدام على الفتيا بدون علم وبدون مراجعة. وليت هذا القائل راجع حاشية العلامة الشيخ إبراهيم الحلبي على «الدر المختار»، فإنها أقرب ما يكون إليه، فقد نبّه فيها على أن ما وقع للعلائي خطأ في التعبير.

وقد رأيت في «فتاوى» العلامة ابن حجر:

---

٦ في المطبوع: موافقين

> Hocası olmayan, kendi kendine fıkhî kitapları okuyan, mütalaada bulunan ve fetva veren; ve bu kitaplar hakkındaki mütalaasına itimat edilen bir şahsın, bu yaptığının caiz olup olmadığı soruldu. İbn Hacer buna şu şekilde cevap verdi: 'O kişi için fetva vermek hiçbir şekilde caiz değildir. Çünkü o, ne dediğini bilmeyen cahil, avamdan biridir. Bilakis ilmi, kendilerine itimat edilen üstadlardan alan kişinin bile bir veya iki kitaptan fetva vermesi caiz değildir.' Hatta en-Nevevî -Allah ona rahmet eylesin- şöyle söyledi: On kitaptan da olmaz. Çünkü on veya yirmi kitabın hepsi mezhepte zayıf bir görüşe dayanabilirler. Bu konuda, ilmi ehlinden alan uzmanlara muhalefet ederek onları taklid etmek caiz değildir. Uzman kişide bu konuda içsel bir meleke oluşur ve o, sahih olanı diğerlerinden ayırır, meseleleri ve kendisine güvenilecek biçimde onlarla alakalı olan şeyleri bilir. İşte bu kişidir, insanlara fetva verme yetkisine sahip olan ve yüce Allah'la insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemede vasıta olmaya uygun olan. Onun dışındakiler bu yüce görevi üstlenmeleri halinde onlara, yeterli miktarda ta'zîr ve sayılamayacak kadar kötülüğe yol açan bu kötü işten dolayı, emsallerine örnek teşkil edecek derecede şiddetli yaptırımlar uygulamak gerekir. Allah en iyisini bilir.[70]

"Veya Zâhiru'r-rivâyeye uymaktır..." sözümün manası şudur: Muhammed b. Hasan'dan açık/kesin bir yolla rivâyet edilen kitaplardaki meseleler [ehl-i tercih tarafından] açık olarak tashîh edilmese bile fetva onlara göredir. Evet, *Zâhiru'r-rivâye* kitapları dışındaki bir rivâyeti tashîh ederlerse onların tashîh ettiğine tâbi olunur. Allâme et-Tarsûsî[71] "*Enfau'l-vesâil*"de[72] bir aylık kefalet meselesinde şöyle söyler:

> Mukallid kadı ancak *zâhiru'r-rivâye* ile hüküm verebilir. Şaz rivâyetle ise ancak 'Fetva buna göredir' diye [ehl-i tercihe ait] bir ifade bulunulması hâlinde hüküm verebilir.

70 Heytemî, *Fetâva'l-kübrâ*, IV, 332.

71 Necmuddin İbrahim b. Ali b. Abdülvahid b. Abdulmun'im. Hanefî âlimi. 721/1321 yılında Şam'da doğdu. Burada kadılık yaptı ve ders verdi. 758/1358 yılında burada vefat etti. Bkz. Özel, s. 83.

72 *Enfau'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil.* Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarına dayanarak telif edilen, kazâî meseleleri toplayan muhtasar bir eserdir. Bkz. Özel, s. 84.

سئل في شخص يقرأ ويطالع في الكتب الفقهية بنفسه، ولم يكن له شيخ، ويفتي ويعتمد على مطالعته في الكتب، فهل يجوز له ذلك أم لا؟ فأجاب بقوله لايجوز له الإفتاء بوجه من [٦] الوجوه لأنه عامي جاهل لا يدري ما يقول، بل الذي يأخذ العلم عن المشايخ المعتبرين لا يجوز له أن يفتي من كتاب ولا من كتابين، بل قال النووي رحمه الله تعالى «ولا من عشرة، فإن العشرة والعشرين قد يعتمدون كلهم على مقالة ضعيفة في المذهب، فلا يجوز تقليدهم فيها، بخلاف الماهر الذي أخذ العلم عن أهله، وصارت له فيه ملكة نفسانية، فإنه يميز الصحيح من غيره، ويعلم المسائل وما يتعلق بها على الوجه المعتد به، فهذا هو الذي يفتي الناس، ويصلح أن يكون واسطة بينهم وبين الله تعالى. وأما غيره فيلزمه -إذا تسور هذا المنصب الشريف- التعزير البليغ والزجر الشديد الزاجر -ذلك له ولأمثاله- عن هذا الأمر القبيح الذي يؤدي إلى مفاسد لا تحصى والله تعالى أعلم، انتهى.

وقولي «أو كان ظاهر الرواية إلخ» معناه: أن ما كان من المسائل في الكتب التي رويت عن محمد بن الحسن رواية ظاهرة، يفتى به وإن لم يصرّحوا بتصحيحه. نعم لو صححوا رواية أخرى من غير كتب ظاهر الرواية، يتبع ما صححوه.

قال العلامة الطرسوسي في «أنفع الوسائل» في مسألة الكفالة إلى شهر: إن القاضي المقلد لا يجوز له أن يحكم إلاّ بما هو ظاهر الرواية لا بالرواية الشاذة، إلا أن ينصّوا على أن الفتوى عليها، انتهى.

[II. RİVAYET DEĞERİ AÇISINDAN GÖRÜŞLERİN HİYERARŞİSİ]

Zâhiru'r-rivâye kitapları altı [adet] olarak gelmiştir,
bunlara aynı zamanda "Usûl [Asıllar]" de denir.

Bunları Muhammed eş-Şeybânî yazmış
ve bunlarda en-Nu'mân'ın mezhebini kaydetmiştir.

[Bunlar] el-Câmiu's-sağîr, ve'l-kebîr,
es-Siyerü'l-kebîr, ve's-sağîr,

Sonra el-Mebsût ile ez-Ziyâdât'tır,
Bunlar sağlam sened ile mütevatir olarak intikal etmiştir.

Aynı şekilde onun"nevâdir" meseleleri de vardır,
senedleri kitaplarda açık [zâhir] olmayan.

Bunlardan sonra"nevâzil" meseleleri gelir,
meşâyıhın delillere dayanarak istihrac ettiği.

Bil ki; Hanefî mezhebinin meseleleri üç tabakadır:

[1. Mezhepte Meselelerin Tabakaları]

Birincisi: Usûl Meseleleri/Asıllar

Bunlar *Zâhiru'r-rivâye* olarak da isimlendirilir. Bunlar mezhep imamlarından rivâyet edilen meselelerdir. Mezhep imamları, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'dir -Allah onlara rahmet eylesin-. Onlara "üç âlim" de denir. Onlara Züfer[73] [ö. 158], Hasan[74] [ö. 204] ve fıkhı Ebû Hanîfe'den alan diğerleri de dâhil edilir. Ancak genel kabule göre, *Zâhiru'r-rivâye* ile bu üç imamın görüşü veya onlardan birinin görüşü anlaşılır.

---

73 Ebu'l-Huzeyl Zufer b. Huzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden. 110/728 yılında doğdu. Basra'da kadılık yaptı ve 158/775 yılında burada vefat etti. Bkz. Özel, s. 13.

74 Ebû Ali Hasan b. Ziyâd el-Ensarî el-Lü'lüî el-Kûfî. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden. 116/734 yılında doğdu. Bağdat'ta kadılık yaptı. 204/819 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 20.

وكتب ظاهر الرواية أتت	ستاً بالأصول أيضاً سميت
صنفها محمد الشيباني	حرر فيها المذهب النعماني
«الجامع الصغير» و«الكبير»	و«السير الكبير» و«الصغير»
ثم «الزيادات» مع «المبسوط»	تواترت بالسند المضبوط
كذا له مسائل النوادر	إسنادها فى الكتب غيرظاهر
وبعدها مسائل النوازل	خرجها الأشياخ بالدلائل

اعلم: أن مسائل أصحابنا الحنفية على ثلاث طبقات:

الأولى مسائل الأصول: وتسمى ظاهر الرواية أيضاً، وهي مسائل رويت عن أصحاب المذهب، وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد -رحمهم الله تعالى- ويقال لهم «العلماء الثلاثة». وقد يلحق بهم زفر والحسن وغيرهما ممن أخذ الفقه عن أبي حنيفة، لكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية أن يكون قول الثلاثة أو قول بعضهم.

Zâhiru'r-rivâye ve *usûl/asıllar* olarak isimlendirilen bu meseleler, Muhammed'in, *el-Mebsût,*[75] *ez-Ziyâdât,*[76] *el-Câmiu's-sağîr,*[77] *es-Siyerü's-sağîr,*[78] *el-Câmiu'l-kebîr,*[79] *es-Siyerü'l-kebîr*[80] adlı kitaplarında bulunur. Bunlar *zâhiru'r-rivâye* olarak isimlendirildi. Çünkü bunlar Muhammed'den güvenilir râvilerin rivâyeti ile nakledilmişlerdir. Bunların Muhammed'den nakli ya mütevâtir ya da meşhûr yolla sabit olmuştur.

İkincisi: Nevâdir Meseleleri

Bunlar yukarıda zikredilen mezhep imamlarından rivâyet edilen ancak yukarıda zikredilen kitaplarda bulunmayan, gerek; Muhammed'in mezkûr kitaplar dışındaki *el-Keysâniyyât, el-Hârûniyyât, el-Cürcâniyyât ve er-Rakkıyyât* gibi diğer eserlerinde rivâyet edilenler. Ki bunlara *Zâhiru'r-rivâye* harici denir. Çünkü bunlar Muhammed'den birinci gruptaki kitaplar gibi açık, sabit ve sahih bir rivâyetle rivâyet edilmemişlerdir.

Gerek; Hasan b. Ziyâd'ın *Kitâbu'l-Mücerred*'i ve benzerleri gibi Muhammed'in olmayan kitaplar ile Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî* adlı kitapları da bunlardandır.

"Emâlî", *imlâ*nın çoğuludur. Âlim bir yerde oturur, çevresinde kalem ve kâğıtlarla öğrencileri bulunur. Âlim, Allah'ın bahşettiği ilimden kalbine doğanlardan bahseder, öğrencileri de bunları yazar. Sonra öğrenciler bu yazdıklarını bir araya getirirler ve bunlar bir kitap olur, bunu da *el-İmlâ* ve *el-Emâlî* olarak isimlendirirler. Bu, fakihlerin, muhaddislerin, dilcilerin ve diğer ilimlerde selefin âdeti idi. Ancak ilmin ve âlimlerin kaybolmasıyla yok oldu -dönüş ancak Allah'adır-. Şâfiî âlimler bu tür eserleri *ta'lîka* olarak isimlendirirler.

---

75 *el-Asl,* İmam Muhammed'in en hacimli eseridir. Eserde Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınmıştır. Ancak yer yer Ebû Yûsuf ve Muhammed'in muhalif görüşlerine de yer verilmiştir. Çok az meselede delil zikredilmiştir. Bkz. Özel, s. 17.

76 *el-Câmiu'l-kebîr*'de eksik bırakılan noktaları tamamlamak üzere telif edilmiştir. Bkz. Özel, s. 17.

77 Eserde Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den kendisine aktardığı rivâyetlere yer verir. Bkz. Özel, s. 17.

78 Devletler hukukuna dair bir eserdir. Bkz. Özel, s. 18.

79 Fıkıhta önem taşıyan meseleleri, açıklama ve tahlilleri ihtiva eder. İmam Muhammed Ebû Yûsuf'tan nakletmediği bu eseri yazdıktan sonra tekrar gözden geçirmiştir. Bkz. Özel, s. 18.

80 Devletler hukukuna dair yazdığı bu eseri Ebû Yûsuf'tan nakletmemiştir. Son telif ettiği eseridir. Bkz. Özel, s. 18.

ثم هذه المسائل التي تسمى بظاهر الرواية والأصول: هي ما وجد في كتب محمد التي هي «المبسوط» و«الزيادات» و«الجامع الصغير» و«السير الصغير» و«الجامع الكبير» و«السير الكبير»، وإنما سميت بظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد برواية الثقات، فهي ثابتة عنه إما متواترة أو مشهورة عنه.

الثانية مسائل النوادر: وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب المذكورين لكن لا فى الكتب المذكورة، بل **إما** فى كتب آخر لمحمد غيرها كـ«الكيسانيات» و«الهارونيات» و«الجرجانيات» و«الرقيات»، وإنما قيل لها «غير ظاهر الرواية» لأنها لم تُرو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة صحيحة كالكتب الأولى.

وإما في كتب غير محمد، كـ«كتاب المجرد» للحسن بن زياد وغيره، ومنها كتب «الأمالي» لأبي يوسف.

والأمالي: جمع إملاء، وهو أن يقعد العالم وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتحه الله تعالى عليه من ظهر قلبه في العلم وتكتبه التلامذة، ثم يجمعون ما يكتبونه فيصير كتاباً فيسمونه «الإملاء» و»الأمالي». وكان ذلك عادة [٧] السلف من الفقهاء والمحدثين وأهل العربية وغيرها في علومهم، فاندرست لذهاب العلم والعلماء وإلى الله المصير. وعلماء الشافعية يسمون مثله تعليقة.

Ve gerekse; İbn Semâa,[81] Muallâ b. Mansûr ve diğerlerinin belirli konulardaki rivâyetleri gibi bireysel (*müfred*) rivayetler.

Üçüncüsü: Fetâvâ ve Vâkıâtlar

Bunlar, sonraki dönem müçtehitlerin (*müteahhirîn*), kendilerine sorulan ve haklarında erken dönem mezhep ehlinden (*mütekaddimîn*) rivâyet bulamadıkları konularda istinbâtta bulundukları meselelerdir. Bu müçtehitler, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in öğrencileri, o ikisinin öğrencilerinin öğrencileri ve bunlardan sonra gelenlerdir. Onların sayısı çoktur. Onlar hakkında bilgi edinme yerleri ashabımızın tabakât kitapları ve tarih kitaplarıdır. İsâm b. Yûsuf [ö. 215], İbn Rüstem [ö. 211], Muhammed b. Semâa [ö. 233], Ebû Süleyman el-Cüzcânî [ö. 200], Ebû Hafs el-Buhârî[82] [ö. 216] Ebû Yûsuf ve Muhammed'in öğrencilerindendir -Allah o ikisine rahmet eylesin-. Ve bunlardan sonra da Muhammed b. Seleme [ö. 230], Muhammed b. Mukâtil [ö. 242], Nusayr b. Yahya [ö. 268], Ebu'n-Nasr el-Kâsım b. Sellâm gelir. Bazen onların kendileri nezdinde ortaya çıkan deliller ve sebepler dolayısıyla mezhep sahiplerine muhalefet ettikleri görülür.

Onların fetvalarını toplayan ve bize ulaşan ilk kitap Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin[83] *Kitâbu'n-Nevâzil*'idir. Ondan sonra meşâyıh başka kitaplar telif ettiler. *Mecmûu'n-nevâzil*[84] ve en-Nâtıfî'nin[85] *el-Vâkıât*'ı ile Sadru'ş-Şehîd'in[86] *el-Vâkıât*'ı[87] bunlardandır. Daha sonra müteahhir âlimler bu meseleleri, *Fetâvâ Kâdîhân*,[88] *el-Hulâsa* ve bunların

81 Muhammed b. Semâa b. Ubeydullah b. Hilal et-Temîmî el-Kûfî. Ebû Yûsuf, Muhammed ve Hasan b. Ziyâd'ın öğrencilerinden biridir. 130/747 yılında doğdu. Bağdat'ta kadılık yaptı. 233/847 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 21.

82 Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-Buhârî. Maveraünnehir Hanefî âlimlerinden. İmam Muhammed'in öğrencilerinden. 150/767 yılında doğdu. 216/831 yılında Buhara'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 20.

83 Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî. Hanefî fıkıh ve kelâm âlimi. 373/983 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 31.

84 *Mecmûu'n-nevâzil ve'l-havâdis ve'l-vâkıât*, Ahmed b. Musa b. İsa el-Keşşî (ö. 550/1155). Bkz. Özel, s. 50.

85 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Amr en-Nâtıfî. Hanefî âlimi. 446/1054 yılında Rey'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 35.

86 Ebû Muhammed Hüsamuddin Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze, es-Sadru'ş-Şehîd. Maveraünnehir Hanefî âlimi. 483/1090 yılında doğdu. 536/1141 yılında Semerkand'da savaşta şehid oldu. Bkz. Özel, s. 44.

87 *Vâkıâtu'l-Hüsâmî*. es-Semerkandî'nin *en-Nevazil*'i, Nâtıfî'nin *el-Vâkıat*'ı, *Fetâva'l-Fadlî* ve *Fetâvâ ehli Semerkand* adlı eserlerden derlenerek hazırlanmıştır. Bkz. Özel, s. 44.

88 Eser vuku bulmuş eserlerden ziyade nazari fıkıh konularını ihtiva etmektedir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerinin yanında müteahhir âlimlerin

وإما بروايات مفردة، مثل رواية ابن سماعة ومعلى بن منصور وغيرهما في مسائل معينة.

الثالثة الفتاوى والواقعات: وهى مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فها رواية عن أهل المذهب المتقدمين، وهم أصحاب أبى يوسف ومحمد، وأصحاب أصحابهما وهلم جرا. وهم كثيرون موضع معرفتهم كتب الطبقات لأصحابنا وكتب التواريخ، فمن أصحاب أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى، مثل عصام بن يوسف، وابن رستم، ومحمد بن سماعة، وأبى سليمان الجوزجانى، وأبى حفص البخارى، ومن بعدهم مثل محمد بن سلمة، ومحمد بن مقاتل، ونصير بن يحيى، وأبى النصر القاسم بن سلام. وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل وأسباب ظهرت لهم.

وأوّل كتاب جمع فى فتواهم فيما بلغنا «كتاب النوازل» للفقيه أبي الليث السمرقندى، ثم جمع المشايخ بعده كتباً آخر ك«مجموع النوازل» و«الواقعات» للناطفي، و«الواقعات» للصدر الشهيد. ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة كما فى «فتاوى قاضي خان» و«الخلاصة» وغيرهما،

benzerlerinde olduğu gibi [diğer meselelerden] ayırt etmeksizin karışık olarak zikrettiler. Bazı âlimler de, Radiyyüddin es-Serahsî'nin[89] *Kitâbu'l-Muhît*'inde olduğu gibi meseleleri ayırt ettiler. Serahsî ilk olarak *usûl* meselelerini, sonra *nevâdir*, daha sonra da *fetâvâ*ları zikretti, -onun yaptığı ne kadar da güzeldir-.

> Bil ki: Muhammed'den rivâyet edilen *el-Mebsût*'un birçok nüshası vardır. Bunların en güvenilir yolla geleni Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin *Mebsût*'udur. Müteahhirînden birçok kişiye ait *el-Mebsût* şerhleri vardır. Örneğin Hâherzâde olarak bilinen Şeyhülislâm Bekr'in[90] *el-Mebsûtu'l-kebîr* olarak isimlendirdiği şerhi, Şemsü'l-Eimme el-Halvânî'nin ve bu ikisi dışındakilerin şerhleri. Onların *Mebsût*'ları gerçekte Muhammed'in *Mebsût*'u ile onların şerhlerinin karışık olarak zikredildiği şerhlerdir. Tıpkı Fahru'l-İslâm [Pezdevî], Kâdîhan ve bu ikisi dışındaki *el-Câmiu's-sağîr* şârihlerinin şehlerinde olduğu gibi. "Kâdîhan bunu *el-Câmiu's-sağîr*'de zikretti" denildiğinde bundan kasıt, "[*el-Câmiu's-sağîr] Şerhi*'nde zikretti" demektir. Diğerleri içinde durum aynı şekildedir.

el-Bîrî'nin[91] *el-Eşbâh* şerhinden[92] ve Şeyh İsmail en-Nablusî'nin[93] *ed-Dürer Şerhi*'ne yaptığı şerhten[94] özetlenerek alınmıştır.

[2. Rivâyetü'l-Usûl İle Zâhiru'r-Rivâye Arasındaki Fark]

Allâme İbn Kemal Paşa *rivâyetü'l-usûl* ile *zâhiru'r-rivâye*yi birbirinden ayırır. *el-Hidâye* üzerine yaptığı şerhinde "kadının haccı" meselesinde özet olarak şöyle söyler:

---

görüşlerine de yer verir. Bkz. Özel, s. 55.

89 Radiyyuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Burhânü'l-İslâm es-Serahsî. Hanefî âlimi. Halep ve Dımaşk'ta müderrislik yaptı. 544/1149 yılında Dımaşk'ta vefat etti. Bkz. Özel, s. 50.

90 Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Buhârî, Bekr Hâherzâde. Maveraünnehir Hanefî âlimlerinden. 483/1090 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 39.

91 Burhânuddin İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Bîrî, Pîrîzâde. Hanefî fıkıh âlimi. 1020/1611 yılında Medine'de doğdu. Mekke müftîliği yaptı. 1099/1688 yılında Medine'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 147.

92 *Umdetu zevi'l-besâir*. Bkz. Özel, s. 148.

93 İsmail b. Abdülğanî b. İsmail b. Ahmed b. İbrahim en-Nâblusî ed-Dımaşkî. Hanefî fıkıh âlimi. 1017/1608 yılında Şam'da doğdu. Emevî Camii'nde imamlık ve Sahn-ı Seman'da müderrislik yaptı. 1062/1652 yılında Şam'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 141.

94 *el-İhkâm şerhu Düreri'l-hükkâm*. Bkz. Özel, s. 141.

وميّز بعضهم كما فى كتاب «المحيط» لرضي الدين السرخسى، فإنه ذكر أولاً مسائل الأصول، ثم النوادر ثم الفتاوي، ونعم ما فعل.

واعلم: أن نسخ «المبسوط» المروي عن محمد متعددة، وأظهرها مبسوط أبي سليمان الجوزجاني. وشرح «المبسوط» جماعة من المتأخرين مثل شيخ الإسلام بكر المعروف بخواهرزاد ويسمى «المبسوط الكبير»، وشمس الأئمة الحلواني وغيرهما. ومبسوطاتهم شروح فى الحقيقة ذكروها مختلطة ب«مبسوط» محمد كما فعل شراح «الجامع الصغير» مثل فخر الإسلام وقاضي خان وغيرهما، فيقال ذكره قاضي خان في «الجامع الصغير» والمراد شرحه، وكذا فى غيره، انتهى. ملخصاً من شرح البيري على «الأشباه» وشرح الشيخ اسماعيل النابلسي على «شرح الدرر».

هذا، وقد فرق العلامة ابن كمال باشا بين رواية الأصول وظاهر الرواية، حيث قال في شرحه على «الهداية» فى مسألة حج المرأة ما حاصله:

> Serahsî'nin *Mebsût*'unda zâhiru'r-rivâye olarak "kadının, mahreminin nafakasına sahip olmasının şart olduğu" zikredilir. *el-Muhît*[95] ve *ez-Zahîra*'da[96] ise "Kadına, kendisinin ve mahreminin nafakasına sahip olduğunda haccın gerekli olacağı" görüşünün Hasan tarafından Ebû Hanîfe'den rivâyet edildiği belirtilir. Muhammed'den gelen rivâyetler çelişkilidir.

Sonra [İbn Kemal] şöyle söyler:

> Buradan anlaşılır ki İmam Serahsî'nin *zâhiru'r-rivâye*den muradı; Hasan'ın Ebû Hanîfe'den rivâyetidir. *Zâhiru'r-rivâye* ile *rivâyetü'l-usûl* arasındaki fark böylece ortaya çıkıyor, zira usûlden/asıllardan kasıt; *el-Mebsût, el-Câmiu's-sağîr, el-Câmiu'l-kebîr, ez-Ziyâdât ve es-Siyerü'l-kebîr*'dir ve bunlarda Hasan'ın rivâyeti bulunmaz. Bilakis, bunların hepsi Muhammed'in rivâyetidir. [Böylece] anlaşılmış oldu ki *rivâyetü'n-nevâdir* bazen *zâhiru'r-rivâye* olabilir. *Rivâyetü'n-nevâdir*'den kasıt, zikredilen asıllar/usûl dışındaki rivâyetlerdir. Şunu da iyi belle ki, bu kitabın [*el-Hidâye*] şârihleri bundan gâfil oldular ve bazıları *zâhiru'r-rivâye* ile *rivâyetü'l-usûl* arasında fark olmadığını söylediler ve *rivâyetü'n-nevâdir*in *zâhiru'r-rivâye* olamayacağını zannettiler.

Ben derim ki: *el-Muhît* ve *ez-Zahîra*'nın "Bu, Hasanın Ebû Hanîfe'den rivâyetidir" ifadesinin bu görüşün usûl rivâyetine muhalif olmasını gerektirmeyeceği, senin için açıktır. [Bu görüşü] Hasan, nevâdir kitaplarında, Muhammed de usûl kitaplarında zikretmiş olabilir. Hasan'ın rivâyeti kendisinde çelişki olmadığı için zikredilmiştir. Bunun delili "Muhammed'den gelen rivâyetler çelişkilidir" sözüdür. O zaman, Serahsî'nin "*zâhiru'r-rivâye*" sözünün manası "Muhammed onu usûl kitaplarında zikretti, bu onun rivâyetlerinden biridir" demektir.

---

95 *el-Muhîtu'l-Burhânî.* Burhânuddin el-Buhârî [ö. 616] bu eserinde İmam Muhammed'in *zahiru'r-rivâye* eserlerindeki meselelere *nevâdir* görüşleri ve daha sonra meydana gelen olaylara ulemanın verdiği cevapları ekleyerek telif etti. Bkz. Özel, s. 62.

96 *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye.* Burhânuddin el-Buhârî bu eserinde *el-Muhît* adlı eserini ihtisar etmiştir. Bkz. Özel, s. 62.

إنه ذكر في «مبسوط السرخسى» أن ظاهر الرواية أنه يشترط أن تملك قدر نفقة محرمها، وأنه ذكر فى«المحيط» و«الذخيرة» أنه روى الحسن عن أبي حنيفة «أنها إذا قدرت على نفقة نفسها ونفقة محرمها لزمها الحج»، واضطربت الروايات عن محمد، انتهى.

ثم قال: ومن هنا ظهر أن مراد الإمام السرخسي من ظاهر الرواية، رواية الحسن عن أبي حنيفة، واتضح الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الأصول، إذ المراد من الأصول «المبسوط» و«الجامع الصغير» و«الجامع الكبير» و«الزيادات» و«السير الكبير» و«السير الصغير» وليس فيها رواية الحسن، بل كلها رواية محمد. وعلم أن رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية. والمراد من «رواية النوادر» رواية غير الأصول المذكورة. فاحفظ هذا فإن شراح هذا الكتاب قد غفلوا عنه، وقد صرح بعضهم بعدم الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الأصول، وزعم أن رواية النوادر لا تكون ظامر الرواية، انتهى.

[٨] **أقول**: لا يخفى عليك أن قول «المحيط» و«الذخيرة» «إن هذه رواية الحسن عن أبي حنيفة» لا يلزم منه أن تكون مخالفة لرواية الأصول، فقد يكون رواها الحسن في كتب النوادر، ورواها محمد في كتب الأصول. وإنما ذكر رواية الحسن لعدم الإضطراب عنه بدليل قوله «واضطربت الروايات عن محمد». وحينئذ فقول السرخسي «إنها ظاهر الرواية» معناه «أن محمداً ذكرها في كتب الأصول، فهي إحدى الروايتين[٧] عنه.

٧ في المطبوع: الروايات

Bu durumda bu söz, *nevâdir rivâyetin*in *zâhiru'r-rivâye* olmasını gerektirmez. Evet, eğer bu meselede olduğu gibi aynen usûl kitaplarında da zikredilirse *zâhiru'r-rivâye* olabilir. Onun *nevâdir* kitaplarında zikredilmesi usûl kitaplarında olmamasını gerektirmez. Onun [İbn Kemal'in] sözü, ancak bu meselenin *zâhiru'r-rivâye* kitaplarında zikredilmediği sabit olduğunda doğru olabilir. *el-Muhît* ve *ez-Zahîra*'daki ibare ise buna delalet etmez. Bu durumda sözleri yukarıda zikrettiklerimize uygun olan *el-Hidâye* şârihlerini gaflette bulunmakla nitelemek yanlıştır -Allah en iyisini bilir-.

Ara söz: *es-Siyer*, "sîret" kelimesinin çoğuludur. Siyer, sözlükte işlerde takip edilen yol demektir. Istılahta ise özel olarak Nebi (s.a.v.)'in gazvelerinde takip ettiği yolu ifade eder. Bu *el-Hidâye*'de de geçen tanımdır. *el-Muğrib*'de[97] şöyle denir:

> "es-Siyerü'l-kebîr" dediler, muzaf/tamlanan olan "kitap" yerine kullanıldığı için onu müzekker bir sıfatla vasıflandırdılar. Tıpkı "salâtü'z-zuhr" sözlerinde olduğu gibi. "Siyerü'l-kebîr" olarak kullanım "Câmiu's-sağîr" ve "Câmiu'l-kebîr"de olduğu gibi hatalıdır.

Bu durumda *es-Siyerü'l-kebîr*, bazı bilgisizlerin dediği gibi; *sîn*in fethi *yâ*nın sükûnu ile tekil lafız olarak değil, *sin*in kesri *ya*nın fethi ile çoğul lafız olarak telaffuz edilir.

---

97 *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*. Ebu'l-Feth el-Mutarrizî (ö. 610) bu eserinde yine kendisinin *el-Mu'rib* adlı lügat kitabını tertib ve ihtisar etmiştir. Bu eserde Hanefî fakihlerinin eserlerinde kullandıkları lafızları açıklar. Bkz. Özel, s. 61.

وحينئذ فلم يلزم منه أن رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية. نعم، تكون ظاهر الرواية إذا ذكرت في كتب الأصول أيضاً كهذه المسألة، فإن ذكرها في كتب النوادر لا يلزم منه أن لا يكون لها ذكر في كتب الأصول. وإنما يصح ما قاله أن لو ثبت أن هذه المسألة لا ذكر لها في كتب ظاهر الرواية، وعبارة «المحيط» و«الذخيرة» لا تدل على ذلك. وحينئذ فلا وجه لجزمه بالغفلة على شراح «الهداية» الموافق كلامهم لما قدمناه، والله تعالى اعلم.

تتمة: «السير» جمع «سيرة»، وهي الطريقة في الأمور. وفي الشرع، تختص بسير النبي صلى الله عليه وسلم في مغازيه، كذا في «الهداية».

قال في «المغرب»: وقالوا السير الكبير، فوصفوها بصفة المذكر لقيامها مقام المضاف الذي هوكتاب، كقولهم «صلاة الظهر». وسير الكبير خطأ كجامع الصغير وجامع الكبير، انتهى.

وحينئذ فالسير الكبير بكسر «السين» وفتح «الياء» على لفظ الجمع، لا بفتح «السين» وسكون «الياء» على لفظ المفرد كما ينطق به بعض من لا معرفة له.

[3. Zâhiru'r-Rivâye Kitapları]

el-Asl olarak meşhur oldu el-Mebsût,
yazılış olarak altı kitabın ilki olduğu için.

Ondan sonradır el-Câmiu's-sağîr,
bu sebeple değerlendirmede el-Asl'dan önce gelir.

Yazılış olarak altı kitabın sonuncusudur
es-Siyerü'l-kebîr, bundan dolayı o mu'temeddir.

Biz *Zâhiru'r-rivâye* kitaplarının *Usûl* olarak da isimlendirildiğini daha önce arzetmiştik. *el-Hidâye*'de teyemmüm babında yer alan "Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan usûl rivâyeti dışında..." ifadesi bu türdendir. Şârihler burada; usûl rivâyetinin iki *Câmi'* [*el-Câmiu's-sağîr, el-Câmiu'l-kebîr*], *ez-Ziyâdât* ve *el-Mebsût*'un rivâyeti, usûl olmayan rivâyetin ise *en-Nevâdir, el-Emâlî, er-Rakkıyyât, el-Keysâniyyât ve el-Hârûniyyât*'ın rivâyetleri olduğunu" söylerler.

Çoğunlukla "Muhammed *el-Asl*'da onu zikretti" dediklerinde şârihler onu [*el-Asl*'ı] *el-Mebsût* olarak tercüme ederler. "*el-Asl*" müfred olarak kullanıldığında *el-Mebsût* olarak bilinir. O, diğer usûl kitapları arasında bu şekilde şöhret bulmuştur.

el-Bahr sahibi [İbn Nüceym] Bayram Namazı babında *Ğâyetül-beyân*'dan[98] naklen şöyle söyler:

> *el-Asl,* asl olarak isimlendirilir, çünkü ilk önce o tasnif edildi. Sonra *el-Câmiu's-sağîr*, sonra *el-kebîr*, sonra *ez-Ziyâdât* tasnif edildi. Muhammed *el-Câmiu's-sağîr*'i, *el-Asl*'dan sonra tasnif etti. Budan dolayı onda bulunan [hükümler] *el-Asl*'da bulunanlara tercih edilir.[99]

98 *Ğâyetü'l-beyân ve nâdiretu'l-akrân fî âhiri'z-zamân.* Kıvamuddin el-Itkânî'nin (ö. 758) *el-Hidâye* şerhidir. Bkz. Özel, s. 83.

99 İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 171.

واشتهر «المبسوط» ب«الأصل» وذا لسبقه الستة تصنيفاً كذا
«الجامع الصغير» بعده فما فيه على الأصل لذا تقدما
وآخر الستة تصنيفاً ورد «السير الكبير» فهو المعتمد

قدّمنا أن كتب ظاهر الرواية تسمى بالأصول، ومنه قول «الهداية» في باب التيمم «وعن أبي حنيفة وأبي يوسف في غير رواية الأصول إلخ»، قال الشراح هناك: رواية الأصول رواية «الجامعين» و«الزيادات» و«المبسوط»، ورواية غير الأصول رواية «النوادر» و«الأمالي» و«الرقيات» و«الكيسانيات» و«الهارونيات»، انتهى.

وكثيراً ما يقولون «ذكره محمد في «الأصل»»، ويفسره الشراح «بالمبسوط»، فعلم أن «الأصل» مفرداً هو «المبسوط» اشتهر به من بين باقي كتب الأصول.

وقال في «البحر» في باب صلاة العيد، عن «غاية البيان»: سمي «الأصل» أصلاً لأنه صنف أولاً، ثم «الجامع الصغير» ثم «الزيادات» انتهى. وقال: إن «الجامع الصغير» صنفه محمد بعد «الأصل»، فما فيه هو المعول عليه، انتهى.

[a. *el-Câmiu's-sağîr*'in Telif Sebebi]

Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'i telif sebebi şudur: Ebû Yûsuf, kendisinin ona Ebû Hanîfe'den rivâyet ettiklerini bir kitapta toplamasını istedi. Muhammed onun için bu rivâyetleri bir kitapta topladı ve bunları ona arzetti. [Ebû Yûsuf] kitabı çok beğendi. el-Pezdevî'nin dediği gibi bu kitap bin beşyüz otuz iki meseleyi ihtiva eden mübarek bir kitaptır. Bazılarının dediğine göre Ebû Yûsuf -bütün ilmî kudretine rağmen- bu kitabı seferde veya hazarda yanından ayırmazdı.

Aliyyu'r-Râzî[100] şöyle söylerdi:

> Bu kitabı anlayan, ashabımızın en üstün anlayış sahibi olanlarından sayılır. Onlar bu kitapla imtihan etmedikçe hiç kimseyi kadı olarak atamazlardı.

Ğâyetül-beyân'da Fahru'l-İslâm'dan naklen şöyle denir:

> *el-Câmiu's-sağîr* Ebû Yûsuf'a arzedildiğinde onu çok beğendi ve "Rivayetinde hata ettikleri hariç bunları Ebû Abdullah ezberledi" dedi. Muhammed "Ben ezberledim, o unuttu" dedi. Onun unuttukları altı meseledir ve onları [İbn Nüceym] *el-Bahr*'da Vitir ve Nafileler" bölümünde zikretti.

el-Bahr'da Teşehhüd babında şöyle denir:

> Muhammed b. Hasan'ın "sağîr" olarak vasıflandırılmış tüm telifleri şeyhaynın -Ebû Yûsuf ve Muhammed'in- üzerinde ittifak ettiği rivayetleri içeren eserlerdir. "Kebîr" olarak vasıflandırılanlar farklıdır çünkü onları Ebû Yûsuf'a arzetmemiştir.[101]

---

100 Ebu'l-Hasan Hüsamuddin Ali b. Ahmed b. Mekkî (ö. 598/1201). Bkz. Özel, s. 59.

101 İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 351.

وسبب تأليفه: أنه طلب منه أبو يوسف أن يجمع له كتاباً يرويه عنه عن أبي حنيفة، فجمعه له ثم عرضه عليه فأعجبه. وهو كتاب مبارك يشتمل على ألف وخمسمائة واثنين وثلاثين مسألة كما قال البزدوي. وذكر بعضهم أن أبا يوسف -مع جلالة قدره- لا يفارقه في سفر ولا حضر.

وكان علي الرازي يقول: من فهم هذا الكتاب فهو أفهم أصحابنا. وكانوا لا يقلدون أحداً القضاء حتى يمتحنوه به انتهى.

وفي «غاية البيان» عن فخر الإسلام: إن «الجامع الصغير» لما عرض على أبي يوسف استحسنه وقال حفظ أبو عبد الله (إلا مسائل خطأه في روايتها)[8]، فقال محمد «أنا حفظتها ولكنه نسي»، وهي ست مسائل ذكرها في «البحر» في باب الوتر والنوافل.

وقال في «البحر» في بحث التشهد: كل تأليف لمحمد بن الحسن موصوف ب«الصغير» فهو باتفاق الشيخين -أبي يوسف [٩] ومحمد- بخلاف «الكبير»، فإنه لم يعرض على أبي يوسف، انتهى.

---

٨ في نسخة المألف: +

[b. *es-Siyerü'l-kebîr* ve Telif Sebebi]

Muhakkik İbn Emîru Hâc el-Halebî *Şerhu'l-Münye*[102] adlı eserinde Tesmî' bahsinde şöyle söyler:

> Muhammed, Ebû Yûsuf'la birçok kitabı mütalaa etti. Ancak ismi "el-kebîr" olanlar bunların dışındadır. Bunlar, *el-Mudârebetü'l-kebîr, el-Muzâraatü'l-kebîr, el-Me'zûnü'l-kebîr, el-Câmiu'l-kebîr* ve *es-Siyerü'l-kebîr* [adlı kitapların] olduğu gibi Muhammed'in tasnifleriydi.

Öğrencisi Allâme Kâsım'ın [İbn Kutluboğa] *el-Fetâvâ* adlı eserinde zikredildiğine göre Muhakkik İbn Hümâm şöyle söyler:

> Muhammed aksini belirtmedikçe bu [*es-Siyerü'l-kebîr*'deki görüş], onların hepsinin görüşüdür.

İmam Şemsü'l-eimme es-Serahsî *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr* adlı eserinin başında "*es-Siyerü'l-kebîr* Muhammed'in fıkıhta tasnif ettiği son eserdir" ifadesinden sonra şöyle söyler:

> Onu telif sebebi şudur: "*es-Siyerü's-sağîr* Şam âlimi Abdurahman b. Amr el-Evzâî'nin eline geçti. O "Bu kitap kimindir" diye sordu. Ona "Muhammed el-Irâkî'nin" denilince O "Iraklılar ne biliyorlar ki bu konuda kitap yazıyorlar. Onların, Resulullah'ın (s.a.v.) siyeri ve gazveleri hakkında hiçbir bilgileri yoktur. Peygamber'in ashabı Şam ve Hîcaz çevresindedir, Irak'ta değildir. Irak'ın fethi henüz yenidir." dedi. Bu sözler Muhammed'e ulaştı ve onu çok kızdırdı. Bundan dolayı bu kitabı tasnif edene kadar kendini bu işe adadı.

---

102 Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan İbn Emîru Hâc el-Halebî. Hanefî âlimi. 825/1422 yılında Halep'te doğdu. 879/1474 yılında vefat etti. *Hilyetü'l-mücellî ve buğyetü'l-mühtedî.* Sedîdüddin el-Kaşğarî'nin (705/1305) *Münyetü'l-musallî ve ğunyetü'l-mübtedî* adlı eserinin şerhi. Bkz. Özel, s. 106.

وقال المحقق ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على «المنية» في بحث التسميع: إن محمداً قرأ أكثر الكتب على أبي يوسف إلا ما كان فيه اسم «الكبير»، فإنه من تصنيف محمد ك«المضاربة الكبير» و«المزارعة الكبير» و«المأذون الكبير» و«الجامع الكبير» و«السير الكبير»، انتهى.

وذكر المحقق ابن الهمام، كما في «فتاوي» تلميذه العلامة قاسم: أن ما لم يحك محمد فيه خلافاً، فهو قولهم جميعاً.

وذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي في أول شرحه على «السير الكبير»: (أن «السير الكبير»)[9] هو آخر تصنيف صنفه محمد فى الفقه. ثم قال: وكان سبب تأليفه أن «السير الصغير» وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي عالم أهل الشام فقال «لمن هذا الكتاب؟» فقيل «لمحمد العراقي»، فقال «ما لأهل العراق والتصنيف فى هذا الباب، فإنه لا علم لهم السير ومغازى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق، فإنها محدثة فتحاً». فبلغ ذلك محمداً فغاظه ذلك وفرغ نفسه حتى صنف هذا الكتاب.

٩ في نسخة المألف: +

> Hikâye edilir ki el-Evzâî bu eseri gördüğünde şöyle söyledi: "Eğer içindeki hadisler olmasa 'İlmi o yeniden vaz' ediyor' derdim. Yüce Allah doğru cevabın yönünü onun görüşünde tayin etmiş. Allah ne kadar da doğru söylemiş: Her ilim sahibinin üstünde ondan daha iyi bir bilen vardır.[103]" Sonra Muhammed bunun 60 deftere yazılmasını, arabaya yüklenmesini ve halifeye takdim edilmesini emretti. Halife ona hayran kaldı ve onu zamanının övünç kaynağı saydı.[104]

el-Bîrî'nin *Şerhu'l-Eşbâh*'ında şöyle denir:

> Âlimlerimiz şöyle söyler; bir konuda görüşler ihtilaflı olduğunda içlerinden hangisinin üstün ve tercih edilen olduğunu bulmak için kişi müçtehit ise delilleri ve râcih olanı araştırması, mukallid ise son tasnif edilen eserdeki -ki bu *es-Siyer*'dir- görüşü alması gerekir. Ancak müteahhir meşâyıhın tercihi onun aksine ise, Züfer'in görüşü dahi olsa onların tercihi ile amel etmek gerekir.

---

103 Yûsuf sûresi, 12/76.

104 Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Kitâbi es-Siyeri'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), I, 4.

فحكي أنه لما نظر فيه الأوزاعي قال: لولا ما ضمنه من الأحاديث لقلت «إنه يضع العلم، وإن الله تعالى عين جهة إصابة الجواب في رأيه، صدق الله العظيم ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾»، ثم أمر محمد أن يكتب هذا في ستين دفتراً وأن يحمل على عجلة إلى باب الخليفة، فأعجبه ذلك وعده من مفاخر زمانه.

وفي «شرح الأشباه» للبيري: قال علماؤنا إذا كانت الواقعة مختلفاً فيها، فالأفضل والمختار للمجتهد أن ينظر بالدلائل، وينظر إلى الراجح عنده. والمقلد يأخذ بالتصنيف الأخير وهو «السير» إلا أن يختار المشايخ المتأخرون خلافه فيجب العمل به، ولو كان قول زفر.

[c. *el-Kâfî* ve Şerhleri]

Bu altı kitabı, el-Hâkimu'ş-Şehîd'in
el-Kâfî adlı kitabı toplamıştır ki bu [ihtiyaca] kâfidir.

Şerhlerinin en üstünü, tıpkı bir güneş olan
Şemsü'l-eimme[105*] *es-Serahsî'nin Mebsût'udur.*

Onun nakillerine güvenilir, ona aykırı olan ile amel edilmez
ve o bırakılıp başkasına gidilmez.

Fethü'l-Kadîr ve onun dışındaki bazı kitaplarda şöyle söylenir:

> *el-Kâfî* adlı kitap *Zâhiru'r-rivâye* olan altı kitapta yer alan İmam Muhammed'in görüşlerini toplar.

Allâme İbrahim el-Bîrî'nin *el-Eşbâh* şerhinde şöyle denir:

> Bil ki; el-Hâkimu'ş-Şehîd'in *el-Kâfî* adlı kitabı usûl meselelerini ihtiva eden kitaplardandır. O, mezhep görüşlerini nakilde güvenilir bir kitaptır. Bu kitabı meşâyıhtan birçokları şerh etmiştir. Şemsü'l-eimme es-Serahsî onlardandır. O, [Serahsî'nin şerhi] "Serahsî'nin *Mebsût*'u" olarak bilinir.

Şeyh İsmail en-Nablusî, Allâme et-Tarsûsî'nin şöyle dediğini söyler:

> Serahsî'nin *Mebsût*'una muhalif olanla amel edilmez, ondan başkasına müracaat edilmez [dayanılmaz], ondan başkasıyla fetva verilmez ve ondan başkasına itimat edilmez.

105* "Mebsûtu Şemsü'l-ümmeti es-Serahsî" sözünde vezin gereği değişiklik yapılmıştır. Onun lakabı "imâm"ın çoğulu olan Şemsü'l-eimme'dir. Şemsü'l-eimme lakabı ile birçok imamımız lakablandırılmıştır. Şemsü'l-eimme el-Halvânî, öğrencisi Şemsü'l-eimme es-Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed Abdüssettâr el-Kürdî, Şemsü'l-eimme Bekr b. Muhammed ez-Zerencerî, oğlu Şemsü'l-eimme İmadüddin Ömer b. Bekr b. Muhammed ez-Zerencerî, Şemsü'l-eimme el-Beyhakî, Şemsü'l-eimme el-Özcendî ve ismi Mahmud olan biri. Aynı şekilde Şemsü'l-İslâm lakabıyla lakaplananlar da çoktur. Nuh Efendi'nin *ed-Dürer ve'l-Ğurer* üzerine yaptığı hâşiyesinin Mehir bahsinde de aynı şekilde söylenir.

ويجمع الست كتاب «الكافي» للحاكم الشهيد فهو الكافي
أقوى شروحه الذي كالشمس «مبسوط» شمس الأمة السرخسي[١٠]
معتمد النقول ليس يعمل بخلفه وليس عنه يعدل

قال في «فتح القدير» وغيره: إن كتاب «الكافي» هو جمع كلام محمد في كتبه الست التي هي كتب ظاهر الرواية، انتهى.

وفي «شرح الأشباه» للعلامة إبراهيم البيري: اعلم أن من كتب مسائل الأصول كتاب «الكافي» للحاكم الشهيد، وهو كتاب معتمد في نقل المذهب، شرحه جماعة من المشايخ، منهم شمس الأئمة السرخسي وهو المشهور ب«مبسوط السرخسي»، انتهى.

قال الشيخ إسماعيل النابلسي: قال العلامة الطرسوسي «««مبسوط السرخسي» لا يعمل بما يخالفه، ولا يركن إلا إليه، ولا يفتى ولا يعول إلا عليه»، انتهى.

١٠ قوله: «مبسوط شمس الأمة السرخسي» فيه تغيير اقتضاه الوزن فإنه ملقب بشمس الأئمة جمع إمام.
فائدة: لقب بشمس الأئمة جماعة من أئمتنا: منهم شمس الأئمة الحلواني، ومنهم تلميذه شمس الأئمة السرخسي، ومنهم شمس الأئمة محمد عبد الستار الكردري، ومنهم شمس الأئمة بكر بن محمد الزرنجري، ومنهم ابنه شمس الأئمة عماد الدين عمر بن بكر بن محمد الزرنجري، ومنهم شمس الأئمة البيهقي، ومنهم شمس الأئمة الأوزجندي - واسمه محمود- وكثيراً ما يلقب بشمس الإسلام كذا في حاشية نوح أفندي على «الدرر والغرر» فيفصل المهر منه.

et-Temîmî[106] *et-Tabakât*[107] adlı eserinde onu öven birçok şiir zikreder. Onlardan birisi şöyledir:

> Sana Serahsî'nin *Mebsût*'u gerekir ki o bir deryadır, meseleleri eşsiz birer incidir.
>
> Ondan başkasına itimat edilmez, o da kendisine başvurana arzu edileni vererek icabet eder.

Allâme Şeyh Hibetullah el-Ba'lî *el-Eşbâh* üzerine yaptığı şerhinde şöyle söyler:

> *el-Mebsût,* usûlcü, fakih, mütekellimînin ileri gelen imamlarından biri olan büyük İmam Muhammed b. Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî'nin eseridir. es-Serahsî, Şemsü'l-eimme Abdülaziz el-Halvânî ile beraber bulundu ve onda öğrenimini tamamladı. Öyle ki çağdaşları arasında benzersiz oldu ve tasnife başladı. Özcent'te [devlet başkanına] nasihatte bulunduğundan dolayı atıldığı hapiste iken yaklaşık on beş cilt olan *el-Mebsût*'u imlâ ettirdi. 490 yılında vefat etti.

Hanefî mezhebinde *Mebsût*lar çoktur. Ebû Yûsuf'un *Mebsût*'u, Muhammed'in *el-Asl* olarak isimlendirilen *Mebsût*'u, Cürcânî,[108] Hâherzâde, Şemsü'l-eimme el-Halvânî, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, kardeşi Ali el-Pezdevî [Fahru'l-İslâm], Seyyid Nâsırüddîn es-Semerkandî[109] ve Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed'in *Mebsût*'u bunlardan bazılarıdır.

---

106 Takiyyuddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Ğazzî el-Mısrî. Hanefî fıkıh âlimi ve biyografi yazarı. 950-1010/1544-1601. Bkz. Özel, s. 134.

107 *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye.* Bkz. Özel, s. 135.

108 Ebû Abdullah Yusuf b. Ali el-Cürcânî. Hanefî fıkıh âlimi. 522/1128 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 43.

109 Ebu'l-Kâsım Nasıruddin Muhammed b. Yusuf b. Muhammed b. Ali el-Alevî el-Hasenî el-Medenî es-Semerkandî. Hanefî fıkıh âlimi. 556/1161 yılında Semerkand'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 51.

وذكر التميمي في «طبقاته» أشعاراً كثيرة في مدحه، منها ما أنشده لبعضهم:

عليك ب«مبسوط السرخسي» إنه هو البحر والدر الفريد مسائله

ولا تعتمد إلا عليه فإنه يجاب بإعطاء الرغائب سائله

قال العلامة الشيخ هبة الله البعلي في شرحه على «الأشباه»: «المبسوط» للإمام الكبير محمد بن محمد بن أبي سهل السرخسي، أحد الأئمة الكبار، المتكلم الفقيه الأصولي، لزم شمس الأئمة عبد العزيز الحلواني، وتخرج به حتى صار أنظر أهل زمانه وأخذ بالتصنيف، وأملى «المبسوط» نحو خمسة عشر مجلداً وهو في السجن بأوزجند، بكلمة كان فيها من الناصحين توفي سنة أربعمائة وتسعين.

وللحنفية مبسوطات كثيرة منها: لأبي يوسف، ولمحمد ويسمى مبسوطه ب«الأصل»، و«مبسوط الجرجاني»، ولخواهرزاده، ولشمس الأئمة [٠١] الحلواني، ولأبي اليسر البزدوي، ولأخيه علي البزدوي، وللسيد ناصر الدين السمرقندي، ولأبي الليث نصر بن محمد.

Genel anlamda *el-Mebsût* denildiğinde bununla *el-Kâfî*'nin şerhi olan Serahsî'nin *Mebsût*'u kastedilir. Bu *el-Kâfi* büyük âlim Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâkimu'ş-Şehîd'in[110] *Kâfî*'sidir. O, Buhara kadılığı yaptı. Sonra Horasan'ın sahibi Emir Mecîd onu vezirliğe atadı. Birçok kişiden hadis dinledi. Muhammed b. Hasan'ın kitaplarını bu muhtasar eserinde topladı. Zehebî[111] onu zikreder ve ona övgüde bulunur.

Hâkim[112] *Târîh-i Nîsâbûr*'da şöyle söyler:

> Ebû Hanîfe'nin ashabından haklarında yazdıklarımdan hiç birinde, ondan daha fazla hadise vâkıf olan, yazısı (üslubu) daha düzgün olan ve daha iyi anlaşılan birini görmedim. 334 yılında Rebîülâhir ayında secdede iken katledilmiştir.

Derim ki: Hâkimu'ş-Şehîd'in *el-Muhtasâr, el-Müntekâ, el-İşârât* ve bunların dışında başka eserleri de vardır. es-Serahsî'nin "*el-Muhtasâr*'ın şerhini yapmada fayda gördüm" sözü, *el-Eşbâh* haşiyesinde[113] el-Hayru'r-Remlî'nin zannettiği gibi Serahsî'nin *Mebsût*'unun, *el-Kâfî*'nin şerhi değil de *el-Muhtasâr*'ın şerhi olduğuna delalet etmez. Çünkü *el-Kâfî* de aynı şekilde muhtasardır. Senin de öğrendiğin gibi onda, *Zâhiru'r-rivâye* kitaplarını ihtisar etmiştir. *Ğâyetü'l-beyân*'da *el-Kâfî* hakkında "el-Hâkimu'ş-Şehîd *el-Kâfî* olarak isimlendirilen muhtasarında şöyle dedi" şeklinde birçok nakil vardır. Allah en iyisini bilir.

110 Ebu'l-Fadl Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Mervezî el-Belhî, el-Hâkimu'ş-Şehîd. Hanefî âlimi. 241/855 yılında doğdu. Buhara kadılığı ve Horasan Sâmânî emirine vezirlik yaptı. 334/945 yılında Merv'de şehid oldu. Bkz. Özel, s. 27.

111 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz et-Türkmânî ez-Zehebî el-Fârikî ed-Dımaşkî (?). Hadis âlimi ve tarihçi. 673/1274 yılında doğdu. Birçok medresede ders verdi. 748/1348 yılında Dımaşk'ta vefat etti. Bkz. Özel, s. 201.

112 Ebû Abdullah Muhamed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdeveyh ed-Dabbî en-Nîsâbûrî. Muhaddis ve tarihçi. 321/933 yılında Nisabur'da doğdu. 404/1014 yılında burada vefat etti. Bkz. Özel, s. 179.

113 *Nüzhetü'n-nevâzir*. Bkz. Özel, s. 142.

وحيث أطلق «المبسوط»، فالمراد به «مبسوط السرخسي» هذا، وهو شرح «الكافي» و«الكافي» هذا، هو «كافي الحاكم الشهيد» والعالم الكبير محمد بن محمد ابن أحمد بن عبد الله، ولى قضاء بخارى، ثم ولاه الأمير المجيد صاحب خراسان وزارته. سمع الحديث من كثيرين، وجمع كتب محمد بن الحسن في مختصره هذا. ذكره الذهبي وأثنى عليه.

وقال الحاكم في «تاريخ نيسابور»: ما رأيت -في جملة من كتبت عنهم من أصحاب أبي حنيفة- أحفظ للحديث وأهدى برسومه، وأفهم له منه. قتل ساجداً في ربيع الآخر سنة أربع وثلاثين وثلثمائة.

قلت: وللحاكم الشهيد، «المختصر» و«المنتقى» و«الإشارات» وغيرها، وقول السرخسي «فرأيت الصواب في تأليف شرح «المختصر» لا يدل على أن مبسوط السرخسى شرح «المختصر» لا شرح «الكافي»، كما توهمه الخير الرملي في «حائسة الأشباه»، فإن «الكافي» مختصر أيضاً، لأنه اختصر فيه كتب ظاهر الرواية كما علمت. وقد أكثر النقل فى «غايه البيان» عن «الكافي» بقوله «قال الحاكم الشهيد فى مختصره المسمى ب«الكافى»، والله تعالى أعلم.

[4. Ebû Hanîfe'den Nakledilen Farklı Rivayetlerin Durumu]

Bil ki Ebû Hanîfe'den
faydalı birçok rivâyet gelmiştir.

Bunlardan bazısını kendisi, kalanları da
diğer [ilim] arkadaşları tercih etti.

[Mezhepte] ondan başkasına ait cevap yoktur,
ashabının yeminle belirttiği gibi.

Bil ki: Âlimlerin çoğunluğundan usûl kitaplarında şöyle nakledilmiştir: Bir müçtehit için bir meselede iki görüşünün olması çelişki doğuracağı için sahih değildir. Eğer iki görüşten, sonra olanı bilinirse ilk görüşten vazgeçtiğine hükmedilir. Eğer bilinmiyorsa bazı meşhur Hanefî kitaplarında olduğu gibi müçtehitin kalbinin şahadeti doğrultusunda tercihte bulunması gerekir. Bu kitapların diğer bazılarına göre ise eğer tarihi bilinmiyorsa iki görüşten birini destekleyen bir nakil bulunduğunda sahih olan bu görüş olur. Eğer nakil yoksa, mezhepte içtihada ulaşmış bir müttebi' bulursa yukarıda belirtilen tercih ettirici sebeblerden birine göre görüşlerden birini seçer. [Tercih ettirici bir sebeb] bulamazsa kalbinin şahadeti doğrultusunda görüşlerden dilediği ile amel eder. Eğer kişi âmmî ise en bilgili ve en takvalı müftînin fetvasına tâbi olur. Eğer mütefakkih ise müteahhir âlimlere tâbi olur ve Muhakkik İbn Hümâm'ın *et-Tahrîr*[114] adlı eserinde belirttiği gibi kendisine göre en doğru ve en sağlam olan ile amel eder.

Bil ki: İki rivâyetin ihtilafı iki görüşün ihtilafıyla aynı şey değildir. Çünkü rivâyetlerin aksine görüşlerde müçtehitin kendi sözü vardır. İki görüş arasındaki ihtilaf kendisinden nakilde bulunulan kişiden kaynaklanır, nakledenden değil. İki rivâyet arasındaki ihtilafta ise bunun tam aksidir. Nitekim Muhakkik İbn Emîru Hâc *Şerhu't-Tahrîr*[115] adlı eserinde böyle belirtir. Fakat [İbn Emîru Hâc] bundan sonra İmam Ebû Bekr el-Belîğî'nin *ed-Dürer*'de şöyle dediğini belirtir:

---

114 Fıkıh usulü eseri.

115 *et-Takrîr ve't-tahbîr*. İbn Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eserinin şerhi. Bkz. Özel, s. 106.

واعلم بأن عن أبي حنيفه جاءت روايات غدت منيفه

اختارمنها بعضها والباقي يختار منه سائر الرفاق

فلم يكن لغيره جواب كما عليه أقسم الأصحاب

اعلم: بأن المنقول عن عامة العلماء في كتب الأصول، أنه لا يصح في مسألة لمجتهد قولان للتناقض، فإن عرف المتأخر منهما تعين كون ذلك رجوعاً، وإلا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه، كما في بعض كتب الحنفية المشهورة. وفي بعضها، إنه إن لم يعرف تاريخ فإن نقل في أحد القولين عنه ما يقويه فهو الصحيح عنده، وإلا فإن وجد متبع بلغ الاجتهاد في المذهب رجح بما مرّ من المرجحات إن وجد، وإلا يعمل بأيهما شاء بشهادة قلبه. وإن كان عامياً اتبع فتوى المفتي فيه الأتقى الأعلم. وإن كان متفقهاً تبع المتأخرين وعمل بما هو أصوب وأحوط عنده. كذا في «التحرير» للمحقق ابن الهمام.

واعلم: أن اختلاف الروايتين ليس من باب اختلاف القولين، لأن القولين نص المجتهد عليهما بخلاف الروايتين. فالاختلاف في القولين من جهة المنقول عنه لا الناقل، والاختلاف في الروايتين بالعكس. كما ذكره المحقق ابن أمير حاج في «شرح التحرير». لكن ذكر بعده عن الإمام أبي بكر البليغي في «الدرر»: أن الاختلاف في الرواية عن أبي حنيفة من وجوه:

Ebû Hanîfeden rivâyet edilenlerde ihtilaf birkaç çeşittir:

İşitmede hata: Nefiy harfi (olumsuzluk edatı) ile cevap vermesi gibi. Ona bir olaydan sorulduğu zaman "Caiz değildir" diye cevap verir. Râvi cevabı karıştırır ve duyduğunu nakleder.

Kendisinden rücû ettiği bir görüşü olması: Onunla görüşenlerden biri ilk görüşten rücu ettiğini bilir ve ikinci görüşü rivâyet eder. Diğeri ise bunu bilmez ve ilk görüşünü rivâyet eder.

İki görüşten biri için "Kıyâsen böyledir" diğeri için "İstihsânen böyledir" demiştir: [Ravilerden] her biri iki görüşten birini dinlemiştir ve iki görüşten duyduğunu nakletmiştir.

Meselenin iki yönlü bir cevabının olması: Hüküm yönü ve ihtiyat yönü. Her biri bunlardan işittiğini nakleder.[116]

Ben derim ki: Birinci ihtimal dışındaki durumlarda, iki rivâyet arasındaki ihtilaf, aynı şekilde kendisinden nakilde bulunulan kişiden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu iki rivâyette ihtilafın kaynağı, rivâyet edilen iki farklı görüştür. Bu iki görüş aynı kaynaktan da olabilir. İki rivâyetin râvisinin tek kişi olması bu durumu teyit eder. İki rivâyetten biri *usûl* kitaplarından bir kitapta, diğeri *nevâdir* kitaplarında olabilir. Hatta her iki görüş de *usûl* kitaplarında olabilir. Öyle ki bu kitapların hepsini bir kişi toplamıştır. O da İmam Muhammed'dir -Allah ona rahmet eylesin-. Bu [iki rivayetin de *usûl* kitaplarında olması], birinci ihtimali ortadan kaldırır, ikincisinden ise uzaktır. En tutarlı olan son iki ihtimalle sınırlamaktır. Ancak bu da, kendisinde ihtilaf edilen tüm tikel meseleler (*fer'*) için geçerli değildir.[117] Bilakis, bu fer'lerden bazıları, bu iki ihtimalden birine dâhil olabileceği gibi bazıları da diğer ihtimal içine dâhil olabilir. Ancak bu, kıyâsa, istihsâna, veya ihtiyata ve bunların dışındakilere uygun olması durumunda geçerlidir. Evet, ilk iki ihtimal, râvi ihtilaf ettiğinde ortaya çıkar.

---

116 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403), III, 335.

117 Yani bununla ihtilaf edilen tikel meselelerin tamamının iki ihtimalden birine dâhil olacağı kastedilmiyor.

منها: الغلط في السماع، كأن يجيب بحرف النفي إذا سئل عن حادثة ويقول «لا يجوز»، فيشتبه على الراوي فينقل ما سمع.

ومنها: أن يكون له قول قد رجع عنه، ويعلم بعض من يختلف إليه رجوعه فيروي الثاني، والآخر لم يعلمه فيروي الأوّل.

ومنها: أن يكون قال أحدهما على وجه القياس، والآخر على وجه الاستحسان. فيسمع كل واحد أحدهما فينقل كما سمع.

ومنها: أن يكون الجواب في مسألة من وجهين من جهة الحكم ومن جهة الاحتياط. فينقل كل كما سمع، انتهى.

قلت: فعلى ما عدا الوجه الأول، يكون الاختلاف في الروايتين من جهة المنقول عنه أيضاً لابتناء الاختلاف فيهما على اختلاف القولين المرويين، فيكونان من باب واحد. ويؤيده أن ناقل الروايتين قد يكون واحداً، فإن إحدى الروايتين قد تكون في كتاب من كتب الأصول والأخرى في كتب النوادر، بل قد يكون كل منهما في كتب الأصول، والكل من جمع واحد وهو الإمام محمد رحمه الله تعالى، [١١] وهذا ينافي الوجه الأول، ويبعد الوجه الثاني. فالأظهر الاقتصار على الوجهين الأخيرين لكن لا في كل فرع اختلفت فيه الرواية، بل بعض ذلك قد يكون لأحدهما، والبعض الآخر للآخر. لكن هذا إنما يتأتى فيما يصلح أن يكون فيه قياس واستحسان أو احتياط وغيره. نعم، يتأتى الوجهان الأولان فيما إذا اختلف الراوي.

Aynı şekilde şunların da, ihtilafın ihtimallerinden olduğu söylenir; Müçtehitin tercihine dayanak oluşturacak bir gerekçe olmaksızın delillerin tearuz etmesi veya delilin delaletinin görüş ayrılığına açık olması nedeniyle müçtehit hükümde tereddüt eder. Zira delil iki veya daha fazla manaya ihtimalli olabilir. Müçtehit bu manalardan her biri üzerine bir cevap bina eder. Sonra kendince bunlardan birini tercih eder ve bu görüş ona nispet edilir. Bundan dolayı "Ebû Hanîfe şöyle dedi", "Ondan şöyle bir rivâyet vardır" diyenleri görürsün. Bazen de iki görüşten birini tercih etmediğinden iki görüşü de birbirine denktir. Bundan dolayı müçtehitten bir meselede ona göre birbirine denk olan iki görüş aktardıklarını görürsün ve "Bu konuda ondan iki rivâyet veya iki görüş vardır" derler.

Daha önce İmam Karâfî'nin şöyle dediğini belirtmiştik: "Müçtehit nezdinde deliller tearuz etmedikçe ve tercihten aciz kalmadıkça, müçtehit veya mukallid için râcih olan dışındaki ile hüküm ve fetva vermek helal değildir." Yani onun için iki görüş de onun katında denk olduğunda iki görüşten dilediği ile hükmedebilir.

Bundan dolayı görüşlerden her birinin ona (Ebû Hanîfe'ye) nispeti sahihtir. Bazı usûlcülerin "İki görüşten hiç biri ona nispet edilemez" demesi ve bazılarının da "iki görüşten birinin ona nispet edileceği" kanaatinde olmaları, diğerinden döndüğü belirli olmadığı için doğru değildir. Zira bu durumda görüşlerinin denk olduğu ve iki görüşten birini diğerine tercih etmediği farzedilir. Evet, iki görüşten biri diğerinden vazgeçmeksizin ve rücu etmeksizin onun tarafından tercih edilirse râcih olan ona nispet edilir. İkinci görüş ise ondan bir rivâyet olarak zikredilir. Ancak diğerinden tamamıyla yüz çevirirse bu onun için bir görüş olarak kalmaz. Bilakis sadece râcih olan görüşü bâki kalır. Ancak bazı Şâfiîlerin dediği gibi rücudan sonra da meselede ihtilaf ortadan kalkmaz. Onlardan bazılarının şu sözü bunu teyit eder:

> Belli bir çağda yaşayan âlimler ihtilaftan sonra bir görüş üzerinde icmâ ettiklerinde, usûlcüler geçmiş ihtilafın ortadan kalkıp kalkmadığı konusunda iki görüş belirtmişlerdir. Öyleyse kendisinde icmâ vaki olmayan konularda ihtilaf hayli hayli ortadan kalkmaz.

وقد يقال: إن من وجوه الاختلاف أيضاً: تردد المجتهد في الحكم لتعارض الأدلة عنده بلا مرجح أو لاختلاف رأيه في مدلول الدليل الواحد. فإن الدليل قد يكون محتملاً لوجهين أو أكثر، فيبني على كل واحد جواباً، ثم قد يترجح عنده أحدهما فينسب إليه، ولهذا تراهم يقولون «قال أبوحنيفة كذا، وفي رواية عنه كذا». وقد لا يترجح عنده أحدهما، فيستوي رأيه فيهما، ولذا تراهم يحكون عنه في مسألة القولين على وجه يفيد تساويهما عنده فيقولون «وفي المسألة عنه روايتان أو قولان».

وقد قدمنا عن الإمام القرافي: أنه لا يحل الحكم والإفتاء بغير الراجح لمجتهد أو مقلد إلأ إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد، وعجز عن الترجيح. أي: فإن له الحكم بأيهما شاء لتساويهما عنده.

وعلى هذا: فيصح نسبة كل من القولين إليه، لا كما يقوله بعض الأصوليين من «أنه لا ينسب إليه شيء منهما»، وما يقوله بعضهم من اعتقاد نسبة أحدهما إليه لأن رجوعه الآخر غير معين، إذ الفرض تساويهما في رأيه، وعدم ترجح أحدهما على الآخر. نعم، إذا ترجح عنده أحدهما مع عدم إعراضه عن الآخر ورجوعه عنه ينسب إليه الراجح عنده، ويذكر الثاني رواية عنه. أما لو أعرض عن الآخر بالكلية لم يبق قولاً له، بل يكون قوله هو الراجح فقط. لكن لا يرتفع الخلاف في المسألة بعد الرجوع -كما قاله بعض الشافعية- وأيده بعضهم «بأن أهل عصر إذا أجمعوا على قول بعد اختلافهم، فقد حكى الأصوليون قولين في ارتفاع الخلاف السابق. فما لم يقع فيه إجماع أولى.»

Ancak yukarda geçtiği gibi bizim usûl kitaplarında zikredilen "Aynı meselede müçtehit için iki görüş olması mümkün değildir" görüşü bu duruma aykırıdır. Öyle görünüyor ki bu, onların delillerin tearuzuyla ilgili zikrettikleri prensibe dayanmaktadır. Buna göre: İki ayet arasında bir tearuz olduğunda hadislere başvurulur. Eğer onlarda da tearuz varsa sahabe sözlerine, onlar da tearuz ederse kıyasa başvurulur. Eğer iki kıyas tearuz ederse ve aralarından biri tercih edilemezse müçtehit bu ikisi hakkında bir araştırma yapar ve kalbinin şahadeti doğrultusunda amel eder. Eğer ikisinden biri ile amel ederse diğeri ile amel edemez. Ancak araştırması neticesinde ulaştığı bulgulardan daha üstün bir delil bulursa amel edebilir. Onlar [Usulcüler bu prensibi desteklemek sadedinde] şöyle söylerler:

> eş-Şâfiî[118] "Araştırmada bulunmaksızın iki görüşten dilediği ile amel edebilir" demiştir. Bundan dolayı eş-Şâfiî için bir meselede iki veya daha fazla görüş vaki olmuştur. Bizim ashabımızdan tek bir meselede iki rivâyet olmasına gelince; bu iki rivâyet, farklı zamanlarda söylenmiştir ve bunlardan biri sahih diğeri değildir. Ancak bunların sonra olanı bilinmemektedir.

Bundan dolayı "İmam'dan iki rivâyet vardır" denmesi, sonra olan bilinmediği içindir. "Ondan rivâyet şu şekildedir" dendiğinde ise; **ya** onlar ilk görüşü bilirler **ya da** bu rivâyet usûl kitapları dışında bir kitapta ondan rivâyet edilmiştir. Bu ikincisi doğruya daha yakındır.

Ancak şunu da bil ki: Usulcülerin delillerin tearuzu konusunda zikrettikleri problemlidir. Çünkü bu durumda, İmam'dan (Ebû Hanîfe'den) gelen iki rivâyetten sahih olan batıl olandan ayırt edilip bilinmediği için bunlardan biri ile amel etmenin caiz olmaması gerekir, ve iki rivâyetten hiçbirinin yukarıda bazı usûlcülerin belirttiği gibi ona nispet edilmemesi gerekir. Oysa bu durum sayılamayacak sayıda meselede vakidir. Onların iki rivâyetten birini tercih ettiklerini ve o görüşü İmam'a nispet ettiklerini görüyoruz.

---

118 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî. 150/767 yılında Gazze'de doğdu. İmam Mâlik ve İmam Muhammed'den ders aldı. 204/820 yılında Fustat'ta vefat etti. Bkz. Özel, s. 166.

لكن ما ذكر في كتب الأصول عندنا: من أنه لا يمكن أن يكون للمجتهد قولان -كما مرّ- ينافي ذلك، لأنه مبني فيما يظهر على ما ذكروا في تعارض الأدلة أنه إذا وقع التعارض بين آيتين، يصار إلى الحديث، فإن تعارض فإلى أقوال الصحابة، فإن تعارضت فإلى القياس. فإن تعارض قياسان ولا ترجيح، فإنه يتحري فيهما، ويعمل بشهادة قلبه. فإذا عمل بأحدهما ليس له العمل بالآخر إلا بدليل فوق التحري.

قالوا: وقال الشافعي «يعمل بأيهما شاء من غير تحرٍ». ولهذا صار له في المسألة قولان وأكثر. وأما الروايتان عن أصحابنا في مسألة واحدة، فإنما كانتا في وقتين، فإحداهما صحيحة دون الأخرى. لكن لم تعرف المتأخرة منهما، انتهى.

وعلى هذا: فما يقال فيه «عن الإمام روايتان» فلعدم معرفة الأخير. وما يقال فيه «وفي رواية عنه كذا» إما لعلمهم بأنها قوله الأول أو لكون هذه الرواية رويت عنه في غير كتب الأصول، وهذا أقرب.

لكن لا يخفى أن ما ذكروه في بحث تعارض الأدلة مشكل، لأنه يلزم منه أن يكون ما فيه روايتان عن الإمام لا يجوز فيه العمل بواحدة منهما لعدم العلم بالصحيحة من الباطلة منهما، وأنه لا ينسب إليه شيء منهما، كما مرّ عن بعض الأصوليين، مع أن ذلك واقع في مسائل لا تحصى، ونراهم يرجحون إحدى الروايتين على الأخرى وينسبونها إليه.

Bu konuda en doğru olan, İmam el-Belîğî'nin yukarıdaki, İmam'dan nakledilen rivâyetlerdeki ihtilafların değişik ihtimallerinin beyanı hakkındaki ifadeleri ile buna ilave olarak bizim iki hüküm arasında müçtehidin tereddüt etmesi ve delil, araştırma ve diğer yöntemler gibi, iki görüşten birini tercih ettirici bir sebep bulunmaksızın görünüşte her birine ihtimalli bulunması durumu hakkındaki açıklamalarımızdır. Bu konuyu iyice düşün.

Ayrıca şunu da bil ki: Söylediğimiz bu ihtimal, istihsân veya ihtiyat ve diğer konuları kapsadığı için iki rivâyetin ihtilafı konusunda yukarıda söylediğimiz dört ihtimalden en tutarlı olanıdır.

Bunu anladıysan bil ki: İmam Ebû Hanîfe aşırı ihtiyatı, takvası sebebiyle ve ihtilafın rahmet belirtisi olduğunu bildiğinden dolayı ashabına şöyle söylerdi. "Eğer sizin için bir delil ortaya çıkarsa onunla hükmedin." *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da aktarıldığı üzere, öğrencilerinin hepsi ondan rivâyette bulunur ve onlardan birini tercih ederlerdi.

el-Velvâliciyye'de[119] Cinâyât kitabında şöyle söylenir:

> Ebû Yûsuf şöyle derdi: "Ebû Hanîfe'ye muhalif olarak söylediğim görüşlerimin hepsi onun görüşlerinden biridir." Ve Züfer'den şöyle rivâyet edilir: "Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğim şeyler onun rücû ettiği görüşlerinden biridir." Bu şunu gösteriyor ki onlar ihtilaf yolunu seçmemişlerdir [sırf muhalefet olsun diye muhalif görüş bildirmemişlerdir]. Bilakis onlar söylediklerini içtihat ve rey'e dayanarak söylediler. Bu da üstatları Ebû Hanîfe'nin söylediğine uymak içindir.

el-Hâvi'l-kudsî'nin[120] sonunda şöyle denir:

> Onlardan bir görüş alındığında kesin olarak bilinir ki o görüş Ebû Hanîfe'den alınmıştır. Bu, Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer ve Hasan gibi ashabın ileri gelenlerinin hepsinden rivâyet edilmiştir. Onlar şöyle söylerler: "Herhangi bir meselede söylediğimiz görüşlerimiz Ebû Hanîfe'den rivâyetimizdir."

---

119 *el-Fetâva'l-Velvâliciyye.* Ebu'l-Feth el-Velvâlicî'nin (ö. 540) el-Hüsâmü'ş-Şehîd'in eserinden faydalanarak telif ettiği eser. Bkz. Özel, s. 48.

120 el-Ğaznevî'nin kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü konularını ihtiva eden eseri. Bkz. Özel, s. 58.

فالذي يظهر: ما مرّ عن الإمام البليغي من بيان تعدد الأوجه في اختلاف الرواية عن الإمام، مع زيادة ما ذكرناه من تردده في الحكمين، واحتمال كل منهما في رأيه مع عدم مرجح عنده لأحدهما من دليل أو تحر أو غيره فتأمل!

ثم لا يخفى: أن هذا الوجه الذي قلناه أكثر اطراداً من الأوجه الأربعة المارة في اختلاف الروايتين لشموله ما فيه استحسان أو احتياط وغيره.

إذا تقرر ذلك فاعلم: إن الإمام أبا حنيفة -رحمه الله تعالى- من شدة احتياطه وورعه وعلمه، بأن الاختلاف من آثار الرحمة قال لأصحابه «إن توجه لكم دليل فقولوا به»، فكان كل [٢١] يأخذ برواية عنه ويرجحها، كما حكاه في «الدر المختار».

وفي «الولوالجية» من كتاب الجنايات: قال أبو يوسف «ما قلت قولاً خالفت فيه أبا حنيفة إلا قولاً قد كان قاله». وروي عن زفر أنه قال «ما خالفت أبا حنيفة في شيء إلا قد قاله ثم رجع عنه»، فهذا إشارة إلى أنهم ما سلكوا طريق الخلاف، بل قالوا ما قالوا عن اجتهاد ورأي اتباعاً لما قاله أستاذهم أبوحنيفة، انتهى.

وفي آخر «الحاوي القدسي»: وإذا أخذ بقول واحد منهم، يعلم قطعاً أنه يكون به آخذاً بقولَ أبي حنيفة، فإنه روي عن جميع أصحابه من الكبار -كأبي يوسف ومحمد وزفر والحسن- أنهم قالوا «ما قلنا في مسألة قولاً إلا وهو روايتنا عن أبي حنيفة»،

> Ve bunun üzerine ağır bir yeminle yemin ederler. Öyleyse fıkıhta, her ne şekilde olursa olsun ona ait olmayan bir cevap ve görüş bulunmaz. [Görüşler] ondan başkasına nispet edilmez. Ancak uyum açısından [çelişki doğmaması için] mecaz yoluyla başkasına nispet edilebilir.

Sen şöyle dersen: Bir müçtehit görüşünden döndüğünde artık o görüş onun görüşü olarak kalmaz. Çünkü bu görüş mensûh hüküm gibidir. Bu konu ileride gelecek. Bu durumda ashabının ona muhalif olarak söyledikleri onun mezhebi olamaz. Bilakis onların görüşleri kendi mezhepleri olur. Öyleyse bunlar nasıl İmam'a nispet edilebilir. Zira Hanefî olan kişi, Ebû Hanîfe'yi taklid ettiği için ona nispet edilir, başkasına değil.

Ben de derim ki: Ben de aynı şekilde durumu anlamakta zorlanmıştım. *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr* hâşiyemde bu konuyu şöyle cevapladım:

> İmam ashabına kendi görüşlerinden delilin onları yönlendirdiğini almalarını emrettiğinde, onların görüşleri aynı zamanda İmam'ın görüşü olur. Çünkü onlar İmam'ın onlar için tesis ettiği kurallara dayanıyorlardı ve İmam da bütün yönleriyle bu görüşten rücu etmiş değildi. Bunun benzerini Allâme el-Bîrî, *el-Eşbâh* üzerine yaptığı şerhinin başında *el-Vehbâniyye* şârihi'nin[121] babası ve İbn Hümâm'ın şeyhi İbn Şihneti'l-Kebîr'in *Şerhu'l-Hidâye* adlı eserinden şu ifadelerle nakleder:
>
> Eğer bir konuda mezhep görüşüne aykırı sahih hadis varsa hadisle amel eder ve bu görüş onun mezhebi olur. Onunla amel etmekle onu taklid eden Hanefî olmaktan çıkmaz. Ebû Hanîfe'nin şöyle dediği kesindir: "Sahih hadis bulunduğunda benim mezhebim odur." Bunun benzerini İmam İbn Abdülber Ebû Hanîfe ve diğer İmamlardan nakleder.
>
> İmam Şa'rânî'nin[122] de dört imamdan aynı şekilde nakli vardır.

---

121 Ebu'l-Berekât Seriyyuddin Abdülber b. Muhammed b. Muhammed b. eş-Şihne el-Halebî el-Kâhirî. Hanefî fıkıh âlimi. 851/1447 yılında Halep'te doğdu. Kahire ve Halep'te kadılık yaptı. 921/1515 yılında Halep'te vefat etti. Bkz. Özel, s. 116.

122 Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali eş-Şa'ranî el-Mısrî. Âlim ve mutasavvıf. 898/1493 yılında Kalkaşende'de doğdu. 973/1565 yılında Kahire'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 220.

وأقـموا عليه أيماناً غلاظاً. فلم يتحقق إذاً في الفقه جواب ولا مذهب إلا له كيف ما كان، وما نسب إلى غيره إلا بطريق المجاز للموافقة، انتهى.

فإن قلت: إذا رجع المجتهد عن قول، لم يبق قولاً له لأنه صار كالحكم المنسوخ -كما سيأتي- وحينئذ فما قاله أصحابه مخالفين له فيه ليس مذهبه، بل صارت أقوالهم مذاهب لهم فكيف تنسب إليه، والحنفي إنما قلّد أبا حنيفة ولذا نسب إليه دون غيره؟

قلت: قد كنت استشكلت ذلك، وأجبت عنه في حاشيتي «رد المحتار على الدر المختار»: بأن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولاً له، لابتنائه على قواعده التي أسسها لهم، فلم يكن مرجوعاً عنه من كل وجه.

ونظير هذا، ما نقله العلامة البيري في أول شرحه على «الأشباه» عن «شرح الهداية» لابن الشحنة الكبير والد شارح «الوهبانية» وشيخ ابن الهمام ونصه: إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفياً بالعمل به، فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال «إذا صح الحديث فهو مذهبي». وقد حكى ذلك الإمام ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة، انتهى. ونقله أيضاً الإمام الشعراني عن الأئمة الأربعة.

> **Ben derim ki:** Bu durum nasslar üzerinde düşünebilmeye, muhkemini ve mensûhunu ayırt edebilmeye ehil olanlar için geçerlidir. Mezhep ehli, bir delil üzerinde düşünüp onunla amel ettiklerinde bunu mezhebe nispet etmek sahihtir. Çünkü bu, mezhep sahibinin izniyle yapılmıştır. Zira şüphe yoktur ki mezhep sahibi delilinin zayıf olduğunu bilseydi onu bırakıp güçlü bir delile tâbi olurdu. Bundan dolayı muhakkik İbn Hümâm meşâyıhın, İmameyn'in görüşü ile fetva vermelerini reddeder. Çünkü İmam'ın delilinin zayıf olması dışında İmam'ın görüşünden dönülemez.[123]

Aynı şekilde derim ki: Bu konuda "mezhepteki bir görüşle muvafık olursa" şeklinde bir kayıt koymak gerekir. Zira onlar, imamlarımızın ittifak ettiği bir meselede tamamıyla mezhep dışı bir içtihada izin vermediler. Çünkü onların içtihadı onun içtihadından kuvvetlidir. Açıktır ki onlar onun gördüğünden daha râcih bir delil gördüler ki onunla amel etmediler. Bu sebeple Allâme Kâsım hocası, muhakkiklerin sonuncusu Kemal b. Hümâm hakkında şöyle söyler: "Şeyhimizin mezhebe muhalif görüşleriyle amel edilmez." *el-Kudûrî* üzerine yaptığı *Tashîh*'inde [Allâme Kâsım] şöyle söyler:

> Kâdîhan olarak bilinen İmam Allâme Hasan b. Mansûr b. Mahmud el-Özcendî *el-Fetâvâ* adlı kitabında "Resmü'l-müfti" [müftî için hüküm verme ilkeleri] bölümünde şöyle söyler: "Günümüzde ashabımızdan bir müftî bir konuda fetva vereceğinde bu konu eğer ashabımızdan aralarında ihtilaf olmaksızın zâhir rivâyetle rivâyet edilmiş ise bu konuda onlara uyar ve onların görüşleriyle fetva verir. Sağlam bir müçtehit bile olsa görüşüyle onlara muhalefet etmez. Çünkü açıktır ki doğru ashabımızla beraberdir, onlara aykırı olamaz. Onun içtihadı onların içtihadına ulaşamaz. Onlara muhalif görüşlerine itibar edilmez. Aynı şekilde delili de kabul edilmez. Çünkü onlar delilleri biliyorlardı ve doğru ve sabit olan ile olmayanın vb. arasını ayırt ediyorlardı.

Sonra bunun benzerini Hassâf'ın *Edebü'l-kazâ* adlı eserine Burhânü'l-eimme'nin yaptığı *Şerh*'ten[124] nakleder.

---

123 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 166.

124 *Şerhu Edebi'l-kazâ.* Ömer b. Burhânuddin el-Kebîr Abdülaziz b. Ömer b. Mâze es-Sadru'ş-Şehîd (ö. 536/1141). Bkz. Özel, s. 44.

قلت: ولا يخفى أن ذلك لمن كان أهلاً للنظر في النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها فإذا نظر أهل المذهب في الدليل، وعملوا به، صح نسبته إلى المذهب لكونه صادراً بإذن صاحب المذهب، إذ لا شك أنه لو علم بضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الأقوى، ولذا رد المحقق ابن الهمام على المشايخ، حيث أفتوا بقول الإمامين، بأنه لا يعدل عن قول الإمام إلا لضعف دليله.

وأقول أيضاً: ينبغي تقييد ذلك بما «إذا وافق قولاً في المذهب»، إذ لم يأذنوا في الاجتهاد فيما خرج عن المذهب بالكلية مما اتفق عليه أئمتنا، لأن اجتهادهم أقوى من اجتهاده، فالظاهر أنهم رأوا دليلاً أرجح مما رآه حتى لم يعملوا به.

ولهذا قال العلامة قاسم في حق شيخه خاتمة المحققين الكمال بن الهمام «لا يعمل بأبحاث شيخنا التي تخالف المذهب». وقال في تصحيحه على «القدوري»: قال الإمام العلامة الحسن بن منصور بن محمود الأوزجندي، المعروف بقاضي خان، في كتاب «الفتاوى» في رسم المفتي «المفتي في زماننا من أصحابنا إذا استفتي عن مسألة، إن كانت مروية عن أصحابنا في الروايات الظاهرة بلا خلاف بينهم، فإنه يميل إليهم ويفتي بقولهم ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهداً متقناً لأن الظاهر أن يكون الحق مع أصحابنا ولا يعدوهم واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول من خالفهم ولا تقبل حجته أيضاً لأنهم عرفوا [٣١] الأدلة وميزوا بين ما صح وثبت، وبين ضده إلخ.» ثم نقل نحوه عن شرح برهان الأئمة على «أدب القضاء» للخصاف.

Ben derim ki: Ancak onlar bazen İmamlarımızın ittifak ettiği görüşlerden zaruret ve benzeri sebeplerden dolayı vazgeçebilirler. Yukarıda geçen Kur'an öğretimi ve daha önce belirttiğimiz isti'cârın terki durumunda dinin ortadan kalkması sözkonusu olan benzer ibadetlerde isti'câr meselesi gibi. Bu durumda az önce *el-Hâvi'l-kudsî*'den naklen zikrettiğimiz gibi onların görüşlerine muhalif olarak fetva vermek caizdir. Bu konunun ayrıntısı, şerhin sonunda örf konusunu işlerken gelecektir.

Sonuç olarak; Ashabın İmamı Âzâm'a muhalefet ettikleri meseleler muteber meşâyıh tarafından tercih edilirse İmam'ın mezhebi dışında sayılmaz. Yine meşâyıhın, zamanın değişmesi, zaruret ve benzeri gerekçelerden dolayı, ortaya çıkan yeni örf üzerine bina edilen görüşleri de aynı şekilde İmam'ın mezhebinin dışında sayılmaz. Çünkü sahip oldukları delil doğrultusunda tercihte bulunmalarına İmam tarafından izin verilmiştir. Zamanın değişmesi ve zarurete dayandırdıkları görüş de "Eğer İmam hayatta olsaydı onların hükmettiği görüşle hükmederdi" düşüncesine itibarla aynı şekildedir. Çünkü bu, İmam'ın kuralları üzerine bina edilen bir görüştür ve onun mezhebinin gereğidir. Ancak, İmam'dan sarih olarak rivâyet edilenler dışında bu görüşler için "Ebû Hanîfe böyle söyledi" dememek gerekir. Bunlar hakkında, yukarıda söylediğimiz gibi "Ebû Hanîfe'nin mezhebinin gereğidir" denir.

Bunun benzeri İmam'ın kuralları üzerine bina edilen, onun görüşüne kıyas edilen bazı hükümlerde meşâyıhın tahrîci için de geçerlidir. Onların şu sözleri bu kabildendir: "Onun şu görüşüne kıyasla şöyle olur." Bunların tamamı için "Ebû Hanîfe şöyle dedi" denmez. Evet, onun mezhebinden biri söylediği veya mezhebinin gereği olduğu için bunları "onun mezhebi" olarak isimlendirmek sahihtir. Bu konuda *ed-Dürer* ve *el-Ğurer* sahibinin [Molla Hüsrev] Kitâbu'l-kazâ bölümünde söylediği şu sözler bu kabildendir:

قلت: لكن ربما عدلوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة ونحوها، كما مرّ في مسألة الاستئجار على تعليم القرآن ونحوه من الطاعات التي في ترك الاستئجار عليها ضياع الدين -كما قررناه سابقاً- فحينئذ يجوز الإفتاء بخلاف قولهم كما نذكره قريباً عن «الحاوي القدسي» وسيأتي بسطه أيضاً آخر الشرح عند الكلام على العرف.

والحاصل: أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم، لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعتبرون، وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة ونحو ذلك لا يخرج عن مذهبه أيضاً لأن ما رجحوه لترجح دليله عندمم مأذون به من جهة الإمام، وكذا ما بنوه على تغير الزمان والضرورة باعتبار «أنه لو كان حياً لقال بما قالوه» لأن ما قالوه إنما هو مبني على قواعده أيضاً، فهو مقتضى مذهبه، لكن ينبغي أن لا يقال «قال أبو حنيفة كذا» إلا فيما روي عنه صريحاً. وإنما يقال فيه «مقتضى مذهب أبي حنيفة كذا» كما قلنا.

ومثله تخريجات المشايخ بعض الأحكام من قواعده أو بالقياس على قوله، ومنه قولهم «وعلى قياس قوله بكذا يكون كذا». فهذا كله لا يقال فيه «قال أبو حنيفة». نعم، يصح أن يسمى مذهبه بمعنى أنه قول أهل مذهبه أو مقتضى مذهبه.

وعلى هذا لما قال صاحب «الدرر والغرر» في كتاب القضاء:

> Kadı, içtihada açık bir meselede mezhebine -yani mezhebin asıllarına- muhalif bir hüküm verse bu hüküm uygulanmaz. Bir Hanefî kadının, Şâfiî veya benzer bir mezhebin görüşüyle hüküm vermesi veya tam zıddı gibi. Ancak Hanefî [kadı] Ebû Yûsuf'un, Muhammed'in veya İmam'ın benzer konumdaki ashabının görüşüyle hüküm verirse bu, İmam'ın görüşüne aykırı bir hüküm olmaz.[125]

Açıktır ki; Tahrîc edilmiş meseleleri İmam'ın mezhebine nispet etmek, Ebû Yûsuf'un veya Muhammed'in görüşlerini nispet etmekten daha doğrudur. Çünkü tahrîcle elde edilmiş meseleler İmam'ın kuralları ve usûlü üzerine bina edilmişlerdir. Ebû Yûsuf'un ve İmam'ın ashabından benzerlerinin söylediği meselelere gelince, bunların çoğu onların İmam'ın kurallarına muhalif kuralları üzerine bina edilmiştir. Çünkü *usûl* kitaplarını tanıyanların bileceği gibi onlar İmam'ın kurallarının hepsini bağlayıcı kabul etmemişlerdir. Evet, denebilir ki onların görüşleri İmam'dan rivâyet edilmiş ise yukarıda söylediğimiz gibi bu kurallar, aynı şekilde İmam'ın sayılır. Çünkü bu görüşler onun kurallarına dayanır. Aynı şekilde bu durumda bile onun tercih ettiği ve görüşlerini bina ettiği kurallara dayandıklarından dolayı tahrîcle elde edilen görüşleri onun mezhebine nispet etmek daha doğrudur. Kadı bunlardan [tahrîcâttan] sahih olanla hükmettiğinde, ashabın görüşlerinden sahih olan geçerli olduğu gibi bu da geçerlidir.

Bu konunun düzenlenmesinde el-Melikü'l-Vehhâb olan Allah'ın ilhamıyla benim anladığım bunlardır. Yüce Allah en doğrusunu bilir. Dönüş ve varış Ona'dır.

---

125 Molla Hüsrev, *Dürer*, VII, 392.

إذا قضى القاضي في مجتهد فيه بخلاف مذهبه، لا ينفذ. قال «أي، أصل المذهب»، كالحنفي إذا حكم على مذهب الشافعي أو نحوه أو بالعكس. وأما إذا حكم الحنفي بمذهب أبي يوسف أو محمد أو نحوهما من أصحاب الإمام فليس حكماً بخلاف رأيه، انتهى.

والظاهر: أن نسبة المسائل المخرجة إلى مذهبه، أقرب من نسبة المسائل التي قال بها أبو يوسف أو محمد إليه، لأن المخرجة مبنية على قواعده وأصوله، وأما المسائل التي قال بها أبو يوسف ونحوه من أصحاب الإمام، فكثير منها مبني على قواعد لهم خالفوا فيها قواعد الإمام لأنهم لم يلتزموا قواعده كلها كما يعرفه من له معرفة بكتب الأصول. نعم، قد يقال إذا كانت أقوالهم روايات عنه على ما مرّ تكون تلك القواعد له أيضاً لابتناء تلك الأقوال عليها. وعلى هذا أيضاً: تكون نسبة التخريجات إلى مذهبه أقرب لابتنائها على قواعده التي رجحها وبنى أقواله عليها. فإذا قضى القاضي بما صح منها نفذ قضاؤه، كما ينفذ بما صح من أقوال الأصحاب.

فهذا ما ظهر لي تقريره في هذا الباب من فتح الملك الوهاب والله تعالى أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب.

[III. SAHİBİ AÇISINDAN GÖRÜŞLERİN HİYERARŞİSİ]

Onun [Ebû Hanîfe'nin] tercihi olan bir görüş bulunmadığında
Yakub'un görüşü tercih edilir.

Sonra Muhammed'in, onun görüşü de güzeldir,
sonra Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın.

Fetvasında muhayyerlik vardır denildi,
iki öğrencisi İmam'a muhalefet ettiklerinde.

Delili kuvvetli olan tercih edilir de denildi,
bu, müçtehit müftî içindir en sahih kavle göre.

Sen, yukarıdaki açıklamalardan öğrendin ki: İmamlarımızın ittifak ettiği bir konuda, müçtehitin kendi re'yi ile onların görüşünden ayrılması caiz değildir. Çünkü onların görüşü daha sahihtir.

[1. Mezhep İmamlarının İhtilafı Durumunda Görüşlerin Tercihi]

Burada ise şuna işaret ettim: İmamlarımız ihtilaf ettiğinde, ister öğrencilerinden biri onunla aynı görüşte olsun isterse olmasın Ebû Hanîfe'nin tercih ettiği görüş öne alınır. Eğer İmam'ın bir tercihi yoksa Yakub'un seçtiği görüş tercih edilir. Onun ismi Ebû Yûsuf'tur. İmam'ın öğrencilerinin en büyüğüdür. Âdet olarak İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'yle beraber zikrettiği yerler dışında Ebû Yûsuf'u künyesiyle zikretmiştir. [Ebû Hanîfe ile beraber zikrettiğinde] onu özel isimle zikreder ve şöyle der: "Yakup, Ebû Hanîfe'den..." Bu, hocası Ebû Hanîfe'ye saygısından dolayı Ebû Yûsuf'un vasiyeti idi. Allah hepsine rahmet eylesin, onların vasıtasıyla bize rahmet eylesin ve onların vasıtasıyla yardımını kıyamet gününe kadar devam ettirsin.

وحيث لم يوجد له اختيار فقول يعقوب هو المختار

ثم محمد فقوله الحسن ثم زفر وابن زياد الحسن

وقيل بالتخيير فى فتواه إن خالف الإمام صاحباه

وقيل من دليله أقوى رجح وذا لمفت ذي اجتهاد الأصح

قد علمت مما قررناه آنفاً: أن ما اتفق عليه أئمتنا لا يجوز لمجتهد في مذهبهم أن يعدل عنه برأيه، لأن رأيهم أصح.

وأشرت هنا إلى أنهم إذا اختلفوا يقدم ما اختاره أبو حنيفة سواء وافقه أحد أصحابه أولا، فإن لم يوجد له اختيار قدّم ما اختاره يعقوب، وهو اسم أبي يوسف أكبر أصحاب الإمام، وعادة الإمام محمد أنه يذكر أبا يوسف بكنيته إلا إذا ذكر معه [٤١] أبا حنيفة، فإنه يذكره باسمه العلم فيقول «يعقوب عن أبى حنيفة». وكان ذلك بوصية من أبي يوسف تأدباً مع شيخه أبي حنيفة، رحمهم الله تعالى جميعاً ورحمنا بهم، وأدام بهم النفع إلى يوم القيامة.

Ebû Yûsuf'un bir tercihi bulunmadığında, Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'tan sonra önde gelen öğrencisi olan Muhammed b. Hasan'ın görüşü öncellenir. Muhammed'den sonra ise Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın görüşleri tercih edilir. Bu ikisinin görüşleri aynı mertebededir. Ancak *en-Nehr*'in ibaresinde "sonra Hasan'ın görüşüyle" denir.

Denilir ki öğrencileri İmam'a muhalefet ettiğinde ve o, görüşünde tek kaldığında müftî muhayyerdir. "Sadece müçtehit müftî muhayyerdir ve delili en kuvvetli olanı tercih eder" de denir.

el-Fetâva's-Sirâciyye'de[126] şöyle denir.

> ... sonra fetvalar mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü üzerinedir. Sonra Ebû Yûsuf'un görüşü, sonra Muhammed'in görüşü, sonra Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın görüşü üzerinedir. Denilir ki: Ebû Hanîfe bir tarafta, iki öğrencisi bir tarafta olduğunda müftî muhayyerdir. Müftî müçtehit olmadığında birinci görüş daha sahihtir.

Bunun benzeri *et-Tenvîr* metninde Kitâbu'l-kazâ bölümünün başında vardır.

el-Hâvi'l-kudsî adlı kitabın sonunda [yazarı] şöyle söyler:

> Bir meselede Ebû Hanîfe'den bir rivâyet bulunmadığında Ebû Yûsuf'un zâhir [açık] görüşü alınır, sonra Muhammed'in zâhir görüşü, sonra Züfer, Hasan ve en büyüğünden küçüğüne doğru öğrencilerinin diğer büyüklerinin zâhir görüşü alınır.

Bu ifadeden önce şöyle söyler:

> Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü Ebû Hanîfe'nin görüşüne muvafık olduğunda, zaruret bulunan durumlar dışında [müftî] bu görüşten ayrılamaz. Bilinir ki Ebû Hanîfe onların gördüklerini görseydi onların görüşüyle fetva verirdi. İki öğrencisinden biri İmam'la aynı görüşte olduğunda da aynı şekildedir. İki öğrencisi zâhirde İmam'a muhalefet ettiğinde; bazı meşâyıha göre İmam'ın zâhir görüşü alınır. Bazılarına göre ise müftî muhayyerdir, isterse İmam'ın zâhir görüşüyle fetva verir, isterse ikisinin zâhir görüşüyle fetva verir. En sahih olan, delilin kuvvetine göre davranmaktır.

---

126 Ebu'l-Hasan Sirâcuddin Ali b. Osman el-Ûşî el-Ferğânî (ö. 569/1199). Bkz. Özel, s. 52.

وحيث لم يوجد لأبى يوسف اختيار، قدّم قول محمد بن الحسن، أجل أصحاب أبى حنفة بعد أبى يوسف، ثم بعده يقدّم قول زفر والحسن بن زياد، فقولهما فى رتبة واحدة. لكن عبارة «النهر»: ثم بقول الحسن. وقيل: إذا خالفه أصحابه وانفرد بقول، يتخير المفتي. وقيل: لا يتخير إلا المفتي المجتهد، فيختار ما كان دليله أقوى.

قال في «الفتاوي السراجية»: ثم الفتوى على الإطلاق على قول أبي حنيفة، ثم قول أبي يوسف، ثم قول محمد، ثم قول زفر والحسن بن زياد. وقيل: إذا كان أبو حنيفة في جانب وصاحباه في جانب فالمفتي بالخيار. والأول أصح إذا لم يكن المفتي مجتهداً انتهى. ومثله في متن «التنوير» أول كتاب القضاء.

وقال في آخر كتاب «الحاوي القدسي»: ومتى لم يوجد في المسألة عن أبي حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول أبي يوسف، ثم بظاهر قول محمد، ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الأكبر فالأكبر، إلى آخر من كان من كبار الأصحاب. وقال قبله: ومتى كان قول أبي يوسف ومحمد موافقاً قوله لا يتعدى عنه إلا فيما مسّت إليه الضرورة، وعلم أنه لو كان أبو حنيفة رأى ما رأوا لأفتى به. وكذا إذا كان أحدهما معه، فإن خالفاه في الظاهر قال بعض المشايخ «يأخذ بظاهر قوله»، وقال بعضهم «المفتي مخير بينهما، إن شاء أفتى بظاهر قوله، وإن شاء أفتى بظاهر قولهما. والأصح أن العبرة لقوة الدليل، انتهى.

Özetle; Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi bir cevap üzerinde ittifak ettiklerinde, zaruret haricinde bu görüşten ayrılmak caiz değildir. İki öğrencisinden biri İmam'a muvafık olduğunda da aynı şekildedir. İmam cevabıyla ikisinden ayrıldığında ve onlar İmam'a muhalefet ettiklerinde ise; ikisi aynı şeyde ittifak etmiyor, her biri cevaplarında tek kalıyorsa, aynı şekilde zâhir olan yine İmam'ın görüşünü tercihtir. Eğer ikisi İmam'a muhalefet ediyor ve tek cevapta ittifak ediyorlar böylece İmam bir tarafta onlar bir tarafta ise aynı şekilde İmam'ın görüşü tercih edilir. Bu, İmam Abdullah b. Mübarek'in görüşüdür. Müftî muhayyerdir de denilir. *es-Sirâciyye*'nin "Müftî müçtehit olmadığında birinci görüş daha sahihtir" sözü ikinci görüşün müftînin müçtehit olması şartına bağlı olduğunu gösteriyor.

Müftînin muhayyer olmasının manası da şudur; müftî delile bakar ve kendisine zâhir gelenle fetva verir. İmam'ın görüşü onun için tek seçenek değildir. *el-Hâvî*'deki "En sahih olan delilin kuvvetine göre davranmaktır, çünkü delilin kuvvetine itibar müçtehit müftînin görevidir" sözü de aynı şekilde bunu doğrulamaktadır.

İmam'a iki öğrencisi muhalefet ettiğinde üç görüş sözkonusu olur:

Birincisi: Muhayyerlik olmaksızın İmam'ın görüşüne tâbi olmak.

İkincisi: Mutlak manada muhayyer olmak.

Üçüncüsü: Ki bu en sahih olanıdır, müçtehitle onun dışındakileri farklı değerlendirmek. İlerde geleceği gibi Kâdîhan kesin olarak bu kanaattedir.

Açıktır ki bu, "İmam'ın görüşüne tâbi olma" görüşü müçtehit olmayan müftîye, "muhayyer olma" görüşü müçtehit müftîye yorularak yapılan, iki görüşü uzlaştırmadır. "Eğer İmam'ın açık ifadesi bulunmazsa Ebû Yûsuf'un görüşü tercih edilir, sonra Muhammed'in..." ifadesi açıktır ki, müçtehit olmayan hakkındadır. Müçtehit müftîye gelince bundan önce olduğu gibi delillerin ona tercih ettirdiği ile muhayyerdir.

Bundan anlaşıldı ki; İmam'a iki öğrencisinden biri muvafık olduğunda, İmam'ın görüşünün alınacağında ihtilaf yoktur. Bundan dolayı İmam Kâdîhan şöyle söyler:

والحاصل: أنه إذا اتفق أبو حنيفة وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة، وكذا إذا وافقه أحدهما.

وأما إذا انفرد عنهما بجواب وخالفاه فيه، فإن انفرد كل منهما بجواب أيضاً، بأن لم يتفقا على شيء واحد، فالظاهر ترجيح قوله أيضاً.

وأما إذا خالفاه واتفقا على جواب واحد حتى صار هو في جانب وهما في جانب فقيل «يرجح قوله أيضاً»، وهذا قول الإمام عبد الله بن المبارك، وقيل «يتخير المفتي». وقول «السراجية» «والأول أصح إذا لم يكن المفتي مجتهداً» يفيد اختيار القول الثاني إن كان المفتي مجتهداً.

ومعنى تخييره؛ أنه ينظر في الدليل فيفتي بما يظهر له ولا يتعين عليه قول الإمام. وهذا الذي صححه في «الحاوي» أيضاً بقوله «والأصح أن العبرة لقوة الدليل لأن اعتبار قوة الدليل شأن المفتي المجتهد».

فصار فيما إذا خالفه صاحباه ثلاثة أقوال:

الأول: اتباع قول الإمام بلا تخيير.

الثاني: التخير مطلقاً.

الثالث: وهو الأصح، التفصيل بين المجتهد وغيره. وبه جزم قاضي خان كما يأتي.

والظاهر: أن هذا توفيق بين القولين بحمل القول باتباع قول الإمام على المفتي الذي هو غير مجتهد، وحمل القول بالتخير على المفتي المجتهد. وإذا لم يوجد للإمام نص يقدم قول أبي يوسف ثم محمد إلخ. والظاهر أن هذا في حق غير المجتهد، أما المفتي المجتهد فيتخير بما يترجح عنده دليله نظير ما قبله.

وقد علم من هذا: أنه لا خلاف في الأخذ بقول الإمام إذا وافقه أحدهما، ولذا قال الإمام قاضي خان:

> Bir mesele ashâbımız arasında ihtilaflı olduğunda, eğer iki öğrencisinden biri Ebû Hanîfe ile aynı görüşte ise, şartlar oluştuğu ve doğruluk delilleri bir araya toplandığı için, ikisinin görüşü alınır. Yani İmam ve ona muvafık olan öğrencisinin görüşü. Eğer bu konuda iki öğrencisi İmam'a muhalefet ederse, ihtilafları "zâhir adaletle kazâ" meselesi gibi, zaman ve dönem farklılığından kaynaklanıyorsa öğrencilerinin görüşü alınır. Çünkü insanların ahvâli değişmiştir.
>
> Müzâraât, muâmelât ve benzeri konularda müteahhirînin icmâsı bulunduğu için ikisinin görüşü tercih edilir. Bunun dışındaki konularda müçtehit müftî muhayyerdir. İçtihadının onu götürdüğü ile amel eder. Abdullah b. Mübârek "Ebû Hanîfe'nin görüşünü alır" der.[127]

Derim ki: Ancak geride aktardığımız İmam'dan nakledilen "Sahih hadis bulunduğunda benim mezhebim odur" şeklindeki söz, geçen açıklamalardan anlaşıldığı gibi bütünüyle mezhepten çıkmayan meselelere yorulur. Bunun gereği, İmam'ın iki öğrencisinden birinin muvafık olduğu bir görüşe muhalif olsa bile delile tâbi olmanın caiz olmasıdır. Bundan dolayı *el-Bahr*'da [yazarı] *et-Tatarhâniyye*'den[128] naklen şöyle söyler:

> İmam bir tarafta, ikisi [Ebû Yûsuf, Muhammed] bir tarafta olduğunda müftî muhayyerdir. Eğer ikisinden biri İmam'la beraberse ikisinin [İmam ve öğrencisinin] görüşünü alır. Ancak meşâyıh diğerinin görüşünü benimserse onlara tâbi olur. Fakih Ebu'l-Leys'in bazı meselelerde Züfer'in görüşünü seçmesi gibi.[129]

[İbn Nüceym] *Ref'u'l-ğışâ fi vakti'l-asri ve'l-ışâ* [İkindi ve yatsı namazlarının vakti konusunda örtüyü kaldırma] adlı risalesinde şöyle söyler:

---

127 Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 3.

128 *el-Fetâva't-Tatarhâniyye.* Feriduddin Âlim b. el-Alâ [ö. 768] tarafından Emir Tatarhan için telif edilmiştir. Eser *el-Hidâye*'nin bablarına göre düzenlenmiş olup *el-Muhît, ez-Zahîra, Fetâvâ Kâdîhan* ve *ez-Zahîriyye* gibi eserlerin meselelerini bir araya getirmiştir. Bkz. Özel, s. 89.

129 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VI, 292.

وإن كانت المسألة مختلفاً فيها بين أصحابنا، فإن كان مع أبي حنيفة أحد صاحبيه يأخذ بقولهما، أي بقول الإمام ومن وافقه، لوفور الشرائط واستجماع أدلة الصواب فيها. وإن خالفه صاحباه في ذلك، فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان، كالقضاء بظاهر العدالة، [٥١] يأخذ بقول صاحبيه لتغيير أحوال الناس. وفي المزارعة والمعاملة ونحوها يختار قولهما لإجماع المتأخرين على ذلك. وفيما سوى ذلك يخير المفتي المجتهد، ويعمل بما أفضى إليه رأيه. وقال عبد الله بن المبارك «يأخذ بقول أبي حنيفة»، انتهى.

قلت: لكن قدمنا أن ما نقل عن الإمام من قوله «إذا صح الحديث فهو مذهبي»، محمول على ما إذا[١١] لم يخرج عن المذهب بالكلية كما ظهر لنا من التقرير السابق. ومقتضاه؛ جواز اتباع الدليل وإن خالف ما وافقه عليه أحد صاحبيه.

ولهذا قال في «البحر» عن «التتارخانية»: إذا كان الإمام في جانب، وهما في جانب خيّر المفتي. وإن كان أحدهما مع الإمام، أخذ بقولهما إلا إذا اصطلح المشايخ على قول الآخر فيتبعهم، كما اختار الفقيه أبو الليث قول زفر في مسائل، انتهى.

وقال في رسالته المسماة «رفع الغشاء في وقت العصر والعشاء»:

١١ في نسخة المألف: +

> Bir gerekçe olmaksızın iki öğrencisinin veya onlardan birinin görüşü İmam'ın görüşüne tercih edilmez. Gerekçe; **ya** İmam'ın delilinin zayıf olması veya meselenin zaruret ve teamül ile alakalı olmasıdır. Muamele ve müzaraada ikisinin görüşlerinin tercih edilmesi bu kabildendir. **Ya da** ikisinin İmam'a muhalefeti, dönem ve zamanın değişmesinden kaynaklanmaktadır. Muhakkak ki İmam onların döneminde olanları görseydi onlara katılırdı. Zâhir adaletle kazânın caiz olmamasında olduğu gibi.

Allâme Muhakkik Şeyh Kâsım'ın *Tashîh*'indeki ifadeleri bu görüşle uyuşur. Onun ifadeleri şöyledir:

> Müçtehitler yok olmamıştır, ihtilaflara bakıp tercih ve tashîhte bulunmaktadırlar. Onların eserlerinde, Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettikleri ve onun görüşünü aldıkları görülür. Ancak birkaç [önemsiz] meselede, ikisinin veya diğeri İmam'la beraber olsa bile öbürünün görüşünü fetva olarak tercih ettikleri görülür. İmam'ın açık ifadesi bulunmayan meselelerde ikisinden birinin görüşünü tercih ettikleri gibi. [Bütün bunlar] el-Kâdî'nin işaret ettiği gerekçelerden kaynaklanır. Hatta hepsinin görüşüne karşılık Züfer'in görüşünü tercih ettikleri de görülür. Onların tercihleri ve tashîhleri kalıcıdır. Sanki kendi hayatlarında fetva veriyorlarmış gibi, bize râcihe [tercih ettiklerine] tâbi olmak ve onunla amel etmek gerekir.

Ek: Allâme el-Bîrî şöyle söyler:

> İçtihattan kasıt, iki ictihattan biri olan mezhepte müçtehitlikdir. [Mezhepte müçtehit]; İmam'ın belirli ifadelerinden çeşitli anlamlar çıkarabilme gücüne sahip olan veya İmam'ın mezhebinde derinlemesine bilgi sahibi (*mütebahhir*) olan, İmam'ın mutlak bıraktığı bir görüşünü diğerine tercih etme ehliyetine sahip kişi olarak tanımlanır.

Bu konunun geniş açıklaması ileride gelecek.

لا يرجّح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب، وهو إما ضعف دليل الإمام، وإما للضرورة والتعامل، كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة، وإما لأن خلافهما له بسبب اختلاف العصر والزمان، وأنه لو شاهد ما وقع في عصرهما لوافقهما، كعدم القضاء بظاهر العدالة.

ويوافق ذلك ما قاله العلامة[١٢] المحقق الشيخ قاسم في «تصحيحه» ونصه: على أن المجتهدين لم يفقدوا حتى نظروا في المختلف ورجحوا وصححوا، فشهدت مصنفاتهم بترجيح قول أبي حنيفة والأخذ بقوله إلا في مسائل يسيرة اختاروا الفتوى فيها على قولهما أو قول أحدهما وإن كان الآخر مع الإمام، كما اختاروا قول أحدهما فيما لا نص فيه للإمام للمعاني التي أشار إليها القاضي. بل اختاروا قول زفر في مقابلة قول الكل لنحو ذلك، وترجيحاتهم وتصحيحاتهم باقية، فعلينا اتباع الراجح والعمل به، كما لو أفتوا في حياتهم، انتهى.

تتمة: قال العلامة البيري: والمراد بالاجتهاد، أحد الاجتهادين، وهو المجتهد في المذهب. وعرّف بأنه؛ المتمكن من تخريج الوجوه على منصوص إمامه، أو المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر أطلقه، انتهى. وسيأتي توضيحه.

١٢ في نسخة المألف: -

[2. Meşâyıhın Mezhep İmamlarına Muhalefeti Durumunda Görüşlerin Tercihi]

Şimdi delil ile tercih yoktur,
sadece [yukarıdaki] tafsilat (ayırım) vardır.

Tafsilatın aksi tashîh edilmedikçe [bu böyledir],
[tashîh edilmişse] onlar için açık olan alınır.

Çünkü onların, İmam'ın öğrencilerinden bazılarının görüşünü
tercih ettiklerini ve onu tashîh ettiklerini görüyoruz.

Bu sebeple onlar Züfer'i tercih ettiler
on yedi meselede.

Sen, en sahih olanın, müçtehit müftînin muhayyer olması ve delili en kuvvetli olanla fetva vermesi olduğunu, [yukarıdaki] tafsilatı/hiyerarşiyi takip etmesi gerekmediğini öğrendin. Ancak zamanımızda müçtehit müftî olmadığı ve sadece mukallid kaldığı için bize gereken hiyerarşiye uymaktır. Ve ilk olarak İmam'ın görüşüyle fetva veririz, sonra ve sonra... vd. Mezhepte müçtehitler, delilinin kuvveti veya zamanın değişmesi veya onlar için açığa çıkan benzer nedenlerle aksini tashîh etmedikçe [hiyerarşi bu şekildedir]. Sanki hayattaymışlar ve bununla bize fetva veriyorlarmış gibi onların görüşlerine tâbi oluruz. Nitekim sen, bunu Allâme Kâsım'ın yukarıdaki sözünden öğrendin. Çünkü onlar mezhebi daha iyi biliyor, daha iyi tanıyor ve buna göre amel ediyorlardı. Biz onları, bazen İmam'ın iki öğrencisinin görüşünü, bazen ikisinden birinin görüşünü, bazen -on yedi meselede olduğu gibi- Züfer'in görüşünü tercih ettiklerini görüyoruz. Bu on yedi meseleyi el-Bîrî bir risalede zikretti. Bu konuda Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin[130] de bir manzûmesi var. Ancak bu manzûmenin içerdiği bazı meseleler sadece Züfer'e mahsus olmadıklarından dolayı tashîhe ihtiyacı vardı. Ben de bu konuda eşsiz bir risale yazdım. Bu manzûmede düzeltmeye ihtiyacı olanları attım ve el-Hamevî'nin manzûmesinin üzerine birçok mesele ekledim. Bu manzûmeyi hâşiyem *Reddü'l-muhtâr*'da Nafaka babında zikrettim.

130 Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Mekkî el-Hüseynî el-Mısrî el-Hamevî. Hanefî fıkıh âlimi. Kahire ve İstanbul'da Süleymaniye Medresesi'nde ders verdi. 1096/1687 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 146.

فالآن لا ترجيح بالدليل فليس إلا القول بالتفصيل
ما لم يكن خلافه المصحّحا فنأخذ الذي لهم قد وضحا
فإننا نراهم وقد رجّحوا مقال بعض صحبه وصحّحوا
من ذاك ما قد رجّحوا لزفر مقاله في سبعة وعشر

قد علمت: أن الأصح تخير المفتي المجتهد، فيفتي بما يكون دليله أقوى ولا يلزمه المشي على التفصيل. ولما انقطع المفتي المجتهد في زماننا ولم يبق إلا المقلد المحض، وجب علينا اتباع التفصيل. فنفتي أولاً بقول الإمام، ثم وثم، ما لم نر المجتهدين في المذهب صحّحوا خلافه لقوة دليله أو لتغير الزمان أو نحو ذلك مما يظهر لهم، فنتبع ما قالوا كما لو كانوا أحياء وأفتونا بذلك، كما علمته آنفاً من كلام العلامة قاسم، لأنهم أعلم وأدرى بالمذهب وعلى هذا عملهم، فإننا رأيناهم قد يرجّحون قول صاحبيه تارة، وقول أحدهما تارة، وتارة قول زفر في سبعة عشر موضعاً، ذكرها البيري في رسالة، (ولسيدي أحمد الحموي منظومة في ذلك، لكن بعض مسائلها مستدرك لكونه لم يختص به زفر. وقد نظمت في ذلك منظومة فريدة، أسقطت منها ما هو مستدرك، وزدت على ما نظمه الحموي عدة مسائل، وقد ذكرت هذه المنظومة في حاشيتي «رد المحتار» من باب النفقة.)[١٣]

١٣ في نسخة المألف: لم أطلع عليها، نعم رأيت للسيد الحموي منظومة نظم فيها خمس عشرة مسئلة، لكن منها ثلاث مسائل نهى قول زفر والمفتى به خلافه وهو قول أئمتنا الثلاثة كما عليه المتون والشروح، فصارت اثنتى عشرة مسئلة وزدت عليها أربعة آخر فبلغت ست عشرة مسئلة ذكرتها في حاشيتي «رد المحتار» في باب النفقة نثراً ونظماً وقصيدة فريدة ...

el-Bahr'da Kitâbu'l-kazâ bölümünde [yazarı] şöyle söyler:

Sen "Mukallid oldukları halde meşâyıhın, İmam'ı A'zam'ın görüşü dışındaki ile fetva vermesi nasıl caiz olur?" dersen. Derim ki: "Ben de bu konuda uzun bir süre zorluk çektim ve onların sözlerinden şunu anlayana kadar bir cevap bulamadım. Ki bunu onlar ashabımızdan naklederler: 'Bir kimsenin neye dayanarak söylediğimizi bilmedikçe bizim görüşümüzle fetva vermesi caiz değildir.' Hatta *es-Sirâciyye*'de bunun, İsâm'ın İmam'a muhalefetinin sebebi olduğu nakledilir. İsâm çoğunlukla İmam'ın görüşüne aykırı olanla fetva verirdi. Çünkü o delili bilmiyordu. Başkasının delilini üstün görüyor ve bununla fetva veriyordu.

Ben derim ki: Bu şart onların zamanında geçerliydi. Zamanımızda, *el-Kunye* ve benzerlerinde belirtildiği gibi hıfz yeterlidir. Neye dayanarak söylediği bilinmese bile İmam'ın görüşüyle fetva vermek helal hatta vâciptir. *el-Hâvî* yazarının[131] tashîhi yani "delilin kuvvetine itibar", bu şart üzerine bina edilmiştir. Onlar İmam'ın görüşüyle fetva vermeyi uygun gördüler. Bunun neticesi olarak, meşâyıh İmam'ın görüşünün aksine fetva verse bile bizim İmam'ın görüşüne tâbi olmamız gerekir. Çünkü onlar, haklarındaki şartın, yani İmam'ın deliline vakıf olma şartının ortadan kalkması sebebiyle İmam'ın görüşüne aykırı olanla fetva verdiler. Ancak bizim, İmam'ın delilini bilmesek de [onun görüşüyle] fetva vermemiz gerekir. Muhakkik İbn Hümâm, İmam'ın görüşünden delili zayıf olmadıkça dönülemeyeceği gerekçesiyle bazı konularda meşâyıhın, ikisinin [Ebû Yûsuf, Muhammed] görüşüyle fetva vermelerini reddetmiştir. Ancak o delili tetkik etmede ehil idi. Tetkike ehil olmayanın, İmam'ın görüşüyle fetva vermesi gerekir. Burada ehliyetten murad; görüşler arasındaki farkı bilmek, ayırt edebilmek ve bazısını bazısına tercih edebilme kudretine sahip olmaktır. Doğruları hatalarından fazla olmadıkça fetvaya ehil olamaz. Çünkü doğrular fazla olduğunda üstün gelir. Gâlip karşısında mağlûba itibar edilmez. Teşrî' işleri umumi çoğunluk üzerine bina edilir. *el-Velvâliciyye*'de de aynı şekildedir.

---

131 Cemâluddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud el-Ğaznevî. Hanefî fıkıh âlimi. 593/1197 yılında Halep'te vefat etti. Bkz. Özel, s. 58.

وقال في «البحر» من كتاب القضاء: فإن قلت: كيف جاز للمشايخ الإفتاء بقول غير الإمام الأعظم، مع أنهم مقلدون؟ قلت: «قد أشكل عليّ ذلك مدة طويلة، ولم أر عنه جواباً إلا ما فهمته الآن [٦١] من كلامهم، وهو أنهم نقلوا عن أصحابنا أنه لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا حتى يعلم من أين قلنا. حتى نقل في «السراجية» أن هذا سبب مخالفة عصام للإمام، وكان يفتي بخلاف قوله كثيراً لأنه لم يعلم الدليل، وكان يظهر له دليل غيره فيفتي به.

فأقول: إن هذا الشرط كان في زمانهم أما في زماننا فيكتفي بالحفظ، كما في «القنية» وغيرها، فيحل الإفتاء بقول الإمام، بل يجب وإن لم نعلم من أين قال.

وعلى هذا: فما صححه في «الحاوي»»، أي «من أن الاعتبار لقوة الدليل»»، مبني على ذلك الشرط. وقد صحّحوا أن الإفتاء بقول الإمام، فينتج من هذا، أنه يجب علينا الإفتاء بقول الإمام وإن أفتى المشايخ بخلافه، لأنهم إنما أفتوا بخلافه لفقد الشرط في حقهم، وهو الوقوف على دليله، وأما نحن فلنا الإفتاء وإن لم نقف على دليله. وقد وقع للمحقق ابن الهمام في مواضع الرد على المشايخ في الإفتاء بقولهما بأنه لا يعدل عن قوله إلا لضعف دليله. لكن هو أهل للنظر في الدليل، ومن ليس بأهل للنظر فيه فعليه الإفتاء بقول الإمام.

والمراد بالأهلية هنا: أن يكون عارفاً مميزاً بين الأقاويل، له قدرة على ترجيح بعضها على بعض. ولا يصير أهلاً للفتوى ما لم يصر صوابه أكثر من خطاءه لأن الصواب متى كثر فقد غلب، ولا عبرة في المغلوب بمقابلة الغالب، فإن أمور الشرع مبنية على الأعم الأغلب، كذا في «الولوالجية»».

> *Menâkıbu'l-Kerderî*'de[132] İbn Mübârek şöyle söyler: "Bir kişi için fetva vermek ve kazâdan sorumlu olmak ne zaman helal olur?" diye soruldu. O da "Hadis ve re'yde ehliyeti olduğunda ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü bildiğinde ve onu ezberlediğinde" dedi.
>
> Bu ashabımızdan gelen iki rivâyetten birine hamledilir. Mezhebin istikrarından öncesine yorulur. Ancak mezhep kuralları yerleştikten sonra buna ihtiyaç yoktur. Çünkü taklid imkânı vardır.[133]

Bu, *el-Bahr*'ın ifadesinin sonudur.

Derim ki: Şunu da bil ki bu ifadelerde tutarsızlık vardır. Bundan dolayı *el-Bahr*'a hâşiye yazan el-Hayru'r-Remlî buna şöyle diyerek itiraz etmiştir:

> Neye dayanarak söylediğini bilmesek bile bizim İmam'ın görüşüyle fetva vermemiz gerekir" sözü, İmam'ın "Bir kişinin neye dayanarak söylediğimizi bilmedikçe bizim görüşümüzle fetva vermesi helal değildir" sözüyle çelişmektedir. Zira bunun, içtihada ehil olmayan için fetva vermenin caiz olmamasıyla ilgili olduğu açıktır. O halde bu, vâcipliğine nasıl delil getirilebilir? Biz deriz ki; ehil olmayandan sadır olanlar gerçekte fetva değil, "O şöyle söyler" şeklinde müçtehitten aktarılan birer nakildirler. Bu mülahâzayla İmam dışındakilerin görüşünü nakletmek de caiz olur. O halde meşâyıh aksine fetva verse bile İmam'ın görüşüne uymamız nasıl vâcip olabilir. Biz onların fetvalarını naklediyoruz, başkalarının değil. Bu konuyu biraz düşün.

Konunun açılımı: Meşâyıh İmam'ın delilini tanıdılar, neye dayanarak söylediğini bildiler, öğrencilerinin deliline de muttali oldular ve onun deliline karşılık bazen öğrencilerinin delilini tercih ettiler ve onunla fetva verdiler. Zannedilmesin ki onlar, İmam'ın delilini bilmedikleri için onun görüşünden ayrıldılar.

---

132 *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe.* Hafızuddin el-Kerderî el-Bezzâzî'nin (ö. 827) eseri. Bkz. Özel, s. 97.

133 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VI, 293.

وفي «مناقب الكردري»: قال ابن المبارك، وقد سئل «متى يحل للرجل أن يفتي ويلي القضاء؟» قال «إذا كان بصيراً بالحديث والرأي، عارفاً بقول أبي حنيفة حافظاً له». وهذا محمول على إحدى الروايتين عن أصحابنا، وقبل استقرار المذهب، أما بعد القرر فلا حاجة إليه لأنه يمكنه التقليد، انتهى. هذا آخر كلام «البحر».

أقول: ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من عدم الانتظام.

ولهذا اعترضه محشّيه، الخير الرملي: بأن قوله «يجب علينا الإفتاء بقول الإمام، وإن لم نعلم من أين قال» مضاد لقول الإمام «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا حتى يعلم من أين قلنا». إذ هو صريح في عدم جواز الإفتاء لغير أهل الاجتهاد، فكيف يستدل به على وجوبه؟ فنقول: ما يصدر من غير الأهل ليس بإفتاء حقيقة، وإنما هو حكاية عن المجتهد «أنه قائل بكذا». وباعتبار هذا الملحظ، تجوز حكاية قول غير الإمام، فكيف يجب علينا الإفتاء بقول الإمام، وإن أفتى المشايخ بخلافه ونحن إنما نحكي فتواهم لا غير؟ فليتأمل، انتهى.

وتوضيحه: أن المشايخ اطلعوا على دليل الإمام وعرفوا من أين قال، واطلعوا على دليل أصحابه، فيرجّحون تارة[14] دليل أصحابه على دليله، فيفتون به، ولا يظن بهم أنهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدليله،

---

١٤ في نسخة المؤَلف: +

Biz görüyoruz ki onlar kitaplarını delilleri belirtmekle doldurmuşlar, sonra, mesela "Fetva Ebû Yûsuf'un görüşüne göredir" demişlerdir. Biz delili tetkik etmeye ehil olmadığımız, *tefrî'* ve *te'sîl*[134] şartlarına ulaşamadığımız için bize gereken onların görüşlerini aktarmaktır. Çünkü onlar kendilerini, içtihatlarıyla mezhebi tesis etme ve düzenlemeye adayan mezhebin tâbileridirler.

Yukarıda Allâme Kâsım'dan naklettiğimiz "Müçtehitler yok olmamıştır, onlar ihtilaflara bakıyor, tercih ve tashîhte bulunuyorlar" ifadesinden "Bizim râcihe tabi olmamız ve hayatlarında fetva veriyorlarmış gibi onunla amel etmemiz gerekir" ifadesine kadar devam eden görüşüne bak.

Allâme İbnü'ş-Şelebî[135] *Fetâvâ* adlı eserinde şöyle söyler:

> Meşâyıhtan biri "Fetva başkasının görüşüne göredir" şeklinde bir açıklamada bulunmadıkça kadı ve müftî İmam'ın görüşünden dönemez. Kadı, bir meselede başkasının görüşü tercih edilmemişse Ebû Hanîfe'nin görüşü dışındaki ile fetva veremez. Onlar bu konuda Ebû Hanîfe'nin delilini onun görüşüne tercih etmişlerdir. Eğer bu konuda hüküm verirse hükmü geçersizdir ve bozulmaya mahkûmdur.

[3. Ebû Hanîfe'nin "Delilimizi Bilmedikçe Bir Kimsenin Bizim Görüşümüzle Fetva Vermesi Caiz Değildir" Sözünün Anlamı]

Sonra bil ki; İmam'ın "Bir kişinin bizim görüşümüzle fetva vermesi helal değildir..." sözü, iki manaya yorulur.

Birincisi: Bu ifadeden kastın ilk akla gelen mana olmasıdır. Bu da şudur: İmam'ın görüşünü, mesela vitrin vâcipliği gibi bir hükmü öğrendiğinde, İmam'ın delilini bilmeksizin onun için fetva vermenin helal olmamasıdır. Şüphesiz bu, müçtehit müftîye mahsustur, salt mukallid için değildir. Taklid, başkasının görüşünü onun delilini bilmeden almaktır.

---

134 *Tefrî'*: Usul kaidelerinden hareketle furû hükümler üretme faaliyeti. *Te'sîl*: Furû hükümlerden külli kaideler çıkarma faaliyeti.

135 Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Yunus b. eş-Şelebî el-Mısrî. Hanefî fıkıh âlimi. 947/1540 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 120.

فإنا نراهم قد شحنوا كتبهم بنصب الأدلة، ثم يقولون «الفتوى على قول أبي يوسف» مثلاً. وحيث لم نكن نحن أهلاً للنظر في الدليل، ولم نصل إلى رتبتهم في حصول شرائط التفريع والتأصيل، فعلينا حكاية ما يقولونه لأنهم هم أتباع المذهب الذين نصبوا أنفسهم لتقريره وتحريره باجتهادهم.

وانظر إلى ما قدمناه من قول العلامة قاسم «إن المجتهدين لم يفقدوا حتى نظروا في المختلف ورجحوا وصححوا» إلى أن قال «فعلينا اتباع الراجح والعمل به كما لو أفتوا في حياتهم».

وفي «فتاوى» العلامة ابن الشلبي: ليس للقاضي ولا للمفتي العدول عن قول الإمام، إلا إذا صرح [٧١] أحد من المشايخ بأن الفتوى على قول غيره، فليس للقاضي أن يحكم بقول غير أبي حنيفة في مسألة لم يرجح فيها قول غيره، ورجحوا فيها دليل أبي حنيفة على دليله ، فإن حكم فيها فحكمه غير ماض ليس له غير الانتقاض، انتهى.

ثم اعلم: أن قول الإمام «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا، إلخ» يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون المراد به ما هو المتبادر منه، وهو أنه إذا ثبت عنده مذهب إمامه في حكم، كوجوب الوتر مثلاً، لا يحل له أن يفتي بذلك حتى يعلم دليل إمامه. ولا شك أنه على هذا خاص بالمفتي المجتهد دون المقلد المحض، فإن التقليد هو الأخذ بقول الغير بغير معرفة دليله.

Onlar şöyle söyler: "Onu delilini bilerek almak taklid değildir. Çünkü onu delile dayanarak aldı, müçtehitten almadı." Hatta "Delilini bilerek almak içtihadın neticesidir" de denilir. Çünkü delili bilmek, müçtehit için söz konusudur. Zira o, delilin çelişkiden salim olduğunu bilir. Bu da delillerin hepsini incelemeye bağlıdır ve buna da ancak müçtehit güç yetirebilir. Ancak, sadece filan müçtehitin, falan hükmü, filan delile dayanarak verdiğini bilmenin faydası yoktur. "Müftînin delili bilmesi gereklidir" sözünden kasıt, kesin olarak delilin durumunu bilmesidir, ta ki bu konuda onu taklid ve onunla başkasına fetva vermek sahih olsun. Bu da, ancak mezhepte müçtehit müftî için söz konusudur. Gerçek müftî de bu kimsedir. Bunun dışındakiler aktarıcıdır.

Ancak bu [mana] kastedilen manadan uzaktır. Çünkü bu müftî, mutlak içtihat derecesine ulaşmadığında o dereceye ulaşanı taklid etmesi gerekir. İmam'ının delilini bilmesi gerekmez, görüşünü bilmesi yeterlidir.

et-Tahrîr'de [İbn Hümâm] şöyle söyler:

> Bazı fıkhî meseleler veya ferâiz gibi bazı ilimlerde müçtehit olsa bile içtihadın bölünmesini (*tecezzî*) kabul eden görüşe göre -ki bu bence de doğrudur- mutlak müçtehit olmayan için taklid gereklidir. Güç yetiremediği konularda başkasını taklid eder. Âlim hakkında ise şöyle denir: "Müçtehidin dayanağının sıhhatini ortaya koyması şartıyla âlim için taklid gerekli olur, aksi takdirde müçtehidi taklid etmesi caiz değildir.[136]

Şârihinin zikrettiği gibi birincisi cumhurun görüşü, ikincisi ise Mutezile'den bazılarının görüşüdür.

"Onun için taklid gereklidir" sözü, yukarıda verdiğimiz taklid tarifiyle beraber değerlendirildiğinde; delili bilmenin sadece mutlak müçtehit için söz konusu olduğuna delalet eder. Mezhepte müçtehit olsalar bile onun dışındakiler için gerekli değildir. Ancak şârih Şâfiîlerden ez-Zerkeşî'den[137] şunu nakleder:

---

136 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (*et-Takrîr ve't-tahbîr*'in içinde) (Mısır: Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, h. 1317), III, 344.

137 Bedreddin Muhammed b. Bahadır, ö. 794/1392.

قالوا «فخرج أخذه مع معرفة دليله، فإنه ليس بتقليد لأنه أخذ من الدليل لا من المجتهد». بل قيل «إن أخذه مع معرفة دليله نتيجة الاجتهاد»، لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته من المعارض، وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها، ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد. أما مجرد معرفة «أن المجتهد الفلاني، أخذ الحكم الفلاني من الدليل الفلاني» فلا فائدة فيها، فلا بد أن يكون المراد من وجوب معرفة الدليل على المفتي، أن يعرف حاله حتى يصح له تقليده في ذلك مع الجزم به وإفتاء غيره به. وهذا لا يتأتى إلا في المفتي المجتهد في المذهب، وهو المفتي حقيقة، أما غيره فهو ناقل.

لكن كون المراد هذا بعيد، لأن هذا المفتي حيث لم يكن وصل إلى رتبة الاجتهاد المطلق يلزمه التقليد لمن وصل إليها، ولا يلزمه معرفة دليل إمامه إلا على قول.

قال في «التحرير»: مسألة غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد، وإن كان مجتهداً في بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم، كالفرائض، على القول بتجزئ الاجتهاد، وهو الحق، فيقلد غيره فيما لا يقدر عليه. وقيل في العالم «إنما يلزمه التقليد بشرط تبين صحة مستند المجتهد، وإلا لم يجز له تقليده» انتهى.

والأول قول الجمهور، والثاني قول لبعض المعتزلة كما ذكره شارحه.

فقوله «يلزمه التقليد» مع ما قدمناه من تعريف التقليد، يدل على أن معرفة الدليل للمجتهد المطلق فقط، وأنه لا يلزم غيره ولو كان ذلك الغير مجتهداً في المذهب.

لكن نقل الشارح عن الزركشي من الشافعية:

Mutlak olarak onu ammî sınıfına dâhil etmek tartışılır. Özellikle de mezhebin mütebahhir tâbilerini. Onlar da kendilerini mukallid konumunda görmüyorlardı. Onların müçtehitler sınıfına dâhil edileceğinde şüphe yoktur. Zira müçtehit müçtehidi taklid etmez. Bu iki grubun arasında bir konumda olması da mümkün değildir. Çünkü bize göre bu iki durum dışında bir durum yoktur.

İbn Münîr şöyle söyler: Tercih edilen onların, mezhep ihdas etmemeyi benimsemiş müçtehit olmalarıdır. Müçtehittirler çünkü onun [içtihadın] vasıfları onlarda bulunuyor. Yeni mezhep ihdas etmemeyi benimsemişlerdir çünkü yeni mezhep ihdas etmek, mütekaddimînin kuralları dışında, furû meseleler için asıllar ve hükümleri üzerine bina ettiği ilave kurallar ihdas etmeyi gerektirir. Mütekaddimîn bütün yöntemleri kullandığı için bunun meydana gelmesi olanaksızdır.

Evet, kurallarda İmam'ı taklid etmeleri kaçınılmazdır. Eğer bir meselede İmam'ın dışındakilerden birine ait bir görüşün sıhhati onun için daha açık olursa İmam'ını taklid etmesi caiz değildir. Ancak ondan önce tedkik kemale eriştiği için bunun vuku bulması zordur.[138*139]

İhtimallerden ikincisi: İmam'ın görüşüyle fetvadan kastın, onun usulünden tahrîc ve istinbâtta bulunmak olmasıdır.

et-Tahrîr ve *Şerhi*'nde [yazarı] şöyle söyler:

Müçtehit olmayanın müçtehidin mezhebiyle, onun görüşünü aynen aktararak değil de onun usûlü üzerine tahrîcle fetva vermesi, eğer müçtehidin dayanağına yani müçtehidin hükümlerinin kaynağına muttali ise caizdir. [Yani] onları tedkike ehil ise, onun kuralları üzerine furû [hükümler] bina edebilme kudretine sahip ise, mezhep sahibinden nakil bulunmayan meselelerde, mezhep sahibinin usûlünden yeni furû hükümler istinbât etmeye güç yetirebilme melekesine sahip olacak şekilde fark, cem ve münazaraya ehil ise caizdir.[140**] Bu kişi, "mezhepte müçtehit" olarak adlandırılır. Bu özellikleri taşımadığında [tahrîcle fetva vermesi] caiz değildir.

138* *Şerhu't-Tahrîr*'de [yazarının] ifade ettiği gibi bunun vuku bulması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü bu mesala İmâm- Âzam'ın ashabı için vaki olmuştur. Onlar bazı usûl meselelerinde ve pek çok furû meselede ona muhalefet etmişlerdir.

139 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, Mısır, h.1317, III, 345.

140** "Caizdir" sözü "eğer muttali ise ..." şartının cevabıdır.

أن إطلاق إلحاقه بالعامي الصرف، فيه نظر، لا سيّما في أتباع المذاهب المتبحرين، فإنهم لم ينصبوا أنفسهم نصبة المقلدين، ولا شك في إلحاقهم بالمجتهدين، إذ لا يقلد مجتهد مجتهداً، ولا يمكن أن يكون واسطة بينهما لأنه ليس لنا سوى حالتين.

قال ابن المنير: والمختار، أنهم مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهباً، أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذمباً، فلأن إحداث مذمب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين، فمتعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب.

نعم، لا يمتنع عليهم تقليد إمام في قاعدة، فإذا ظهر له صحة مذهب غير إمامه في واقعة لم يجز له أن يقلد إمامه، لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله، انتهى.[١٥]

الثاني من الاحتمالين: أن يكون المراد الإفتاء بقول الإمام تخريجاً واستنباطاً من أصوله.

وقال في «التحرير» [٨١] و«شرحه»: مسألة، إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجاً على أصوله لا نقل عينه، إن كان مطلعاً على مبانيه، أي مأخذ أحكام المجتهد، أهلاً للنظر فيها، قادراً على التفريع على قواعده متمكناً من الفرق والجمع والمناظرة في ذلك، بأن يكون له ملكة الاقتدار على استنباط أحكام الفروع المتجددة، التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب، من الأصول التي مهّدها صاحب المذهب، وهذا المسمى بالمجتهد في المذهب، جاز[١٦] وإلا يكن كذلك لا يجوز.

---

١٥ ما استبعده غير بعيد كما أفاده في «شرح التحرير» فإنه واقع في مثل أصحاب الإمام الأعظم فإنهم خالفوه في بعض الأصول وفي فروع كثيرة جداً انتهى منه.

١٦ قوله «جاز» جواب الشرط في قوله «إن كان مطلعاً » إلخ منه.

el-Hindî'nin[141] *Şerhu'l-Bedî'*[142] adlı eserinde şöyle söylenir: Bu, ashabımızdan ve diğer muhakkiklerden birçoğu tarafından tercih edilendir. Bu, Ebû Yûsuf, Züfer ve diğer imamlarımızdan nakledilmiştir. Onlar şöyle söylediler: "Bir kimsenin, neye dayanarak söylediğimizi bilmedikçe bizim görüşümüzle fetva vermesi helal değildir." Bazılarının ibaresi de şöyledir: "Görüşleri ezberleyen, ancak [onların] delillerini bilmeyen bir kimsenin, onların ihtilaf ettiği konularda fetva vermesi caiz değildir."

"Müçtehit olmaması şartıyla caizdir" de denildi. Allâme de bu doğrultuda görüş bildirdi.

Denildi ki "Mutlak olarak caizdir". Yani ister delile muttali olsun ister olmasın, ister müçtehit olsun ister olmasın. Bu, *el-Bedî'* yazarının ve âlimlerden birçoğunun tercihidir. Çünkü o, aktarıcıdır, bu konuda âlimle başkası arasında fark yoktur. Buna şu şekilde cevap verildi: Nakilde ihtilaf yoktur, bilakis ihtilaf tahrîcdedir. Çünkü nakil, müçtehitin görüşünün aynısıdır ve ittifakla, râvide adalet vb. diğer şartların bulunması durumunda kabul edilir.[143]

Özetlenerek alınmıştır.

Ben derim ki: el-Hindî'nin zikrettiklerinden açığa çıktı ki; bu konu İmam'ın görüşüne mahsus değildir. Bilakis ashabının görüşleri de aynı şekildedir. "Mezhepte müçtehit"ten kasıt, yukarıda geçen yedi tabakadan üçüncü tabakada yer alanlardır. İkinci tabakadakiler İmam'ın ashabıdır, onlar mutlak olarak içtihada ehildirler. Ancak onlar usulünde ve kurallarında çoğunlukla İmam'ı taklid ettiler. Bu, **ya** müçtehidin diğerini taklid edebileceği kuralı üzerine bina edilmiştir. Bu konuda Ebû Hanîfeden iki rivâyet vardır.

141 Ebû Hafs Sirâcuddin Ömer b. İshak b. Ahmed el-Hindî el-Ğaznevî. Hanefî fıkıh âlimi (714-773/1314-1372). Bkz. Özel, s. 87.

142 İbnü's-Sââtî'nin fıkıh usûlüne dair yazdığı *Bedîu'n-nizâm* adlı eserin şerhidir. Bkz. Özel, s. 87.

143 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, s.246.

وفي «شرح البديع» للهندي: وهو المختار عند كثير من المحققين من أصحابنا وغيرهم ، فإنه نقل عن أبي يوسف وزفر وغيرهما من أئمتنا، أنهم قالوا «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا». وعبارة بعضهم «من حفظ الأقاويل ولم يعرف الحجج، فلا يحل له أن يفتي فيما اختلفوا فيه.» وقيل «جاز بشرط عدم مجتهد،» واستغربه العلامة.

وقيل «يجوز مطلقاً» أي سواء كان مطلعاً على المأخذ أم لا، عدم المجتهد أم لا. وهو مختار صاحب «البديع» وكثير من العلماء لأنه ناقل فلا فرق فيه بين العالم وغيره. وأجيب «بأنه ليس الخلاف في النقل بل في التخريج، لأن النقل لعين مذهب المجتهد يقبل بشرائط الراوي من العدالة وغيرها اتفاقاً» انتهى. ملخصاً.

أقول: ويظهر مما ذكره الهندي، أن هذا غير خاص بأقوال الإمام، بل أقوال أصحابه كذلك. وأن المراد بالمجتهد في المذهب، هم أهل الطبقة الثالثة من الطبقات السبع المارة. وأن الطبقة الثانية، وهم أصحاب الإمام، أهل اجتهاد مطلق، إلا أنهم قلدوه في أغلب أصوله وقواعده، بناء على أن المجتهد له أن يقلّد آخر، وفيه عن أبي حنيفة روايتان،

Ebû Yûsuf'un meselesi cevazı teyit eder. Cuma namazını kıldıktan sonra ona hamam suyunda fare bulunduğu haber verildi, o da "Medine ehlini taklid ederiz" dedi. İmam Muhammed'den "Kendisinden daha iyi bileni taklid eder" şeklinde rivâyet vardır. **Ya da**[144*] onların içtihatları bu konuda onun içtihadına muvafık olduğu için taklid ettiler. Bunun benzeri el-Kaffâl,[145] eş-Şeyh Ebû Ali ve Kâdı Hüseyin[146] gibi bazı Şâfiî imamlardan nakledilir. Onlar şöyle söylüyorlardı: "Biz eş-Şâfiî'yi taklid etmiyoruz, bilakis görüşümüz onun görüşüyle uyuşuyor." Bunun benzeri Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi ashabı için daha rahat söylenebilir. Çünkü onlar İmam'a pek çok furû meselede muhalefet ettiler. Bununla beraber onların görüşleri mezhep dışı sayılmamıştır. Geniş açıklaması yukarıda geçti.[147**]

Yukarıda zikrettiklerimizden açığa çıktı ki; İmam'ın ve ashâbının "Bir kimsenin neye dayanarak verdiğimizi bilmedikçe bizim görüşümüzle fetva vermesi helal değildir" sözü mezhepte müçtehidin istinbât ve tahrîc yoluyla verdiği fetvalara yorulur. Nitekim sen bunu *et-Tahrîr* ve *Şerhu'l-Bedî*'in ifadelerinden öğrendin. Üçüncü dördüncü ve beşinci tabakadakilerin bu gruba dâhil olduğu açıktır. Bunların dışındakiler nakil ile yetinirler. Mütekaddimîn tarafından açıkça belirlenmeyen konularda, İmam'ın görüşünden farklı bile olsa onların, mezhepte müçtehitlerin istinbâtları ve tercihlerinden bize naklettiklerine uymamız gerekir. Nitekim bunu bu bahsin başında açıklamıştık. Çünkü onlar rastgele tercihte bulunmuyorlar, dayanağa vâkıf olduktan sonra tercihte bulunuyorlar. Nitekim *el-Bahr* yazarının söylediğinin aksine onların yazdıkları buna şahittir.

144* "Ya da" sözü "ya müçtehidin ... ilh." sözüne atıftır.

145 Muhammed b. Ali eş-Şâşî (ö. 336/947).

146 Kadı Hüseyin b. Muhammed Merverrûzî (ö. 462/1070). Bkz. Özel, s. 182.

147** ... sonra kendisine güvenilecek bir yazı gördüm. Onun ifadesi şöyleydi: İbnü'l-Mülakkın *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*'de şöyle söyler: İbn Burhân *el-Evsat*'ta şöyle söyler: Ashâbımız ve Ebû Hanîfe'nin ashâbı el-Müzenî, İbn Süreyc, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan hakkında ihtilaf ettiler. Denildi ki: Mutlak olarak müçtehittirler. Ve denildi ki: İki mezhepte. İmamu'l-Haremeyn şöyle söyledi: el-Müzenînin bütün tercihlerini birer tahric olarak görüyorum. Çünkü o, eş-Şâfiî'nin usûlüne muhalefet etmemiştir. O Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi değildir. Çünkü onlar hocalarına muhalefet etmişlerdir. er-Râfiî, Abdest bölümünde şöyle söyler: Şâfiî'nin usûlünden çıkarmadıkça el-Müzenî'nin tefrîdâtı mezhepten sayılmaz.

ويؤيد الجواز مسألة أبي يوسف، لما صلى الجمعة فأخبروه بوجود فأرة في حوض الحمام، فقال «نقلد أهل المدينة»، وعن محمد «يقلد أعلم منه». أو على[١٧] أنه وافق اجتهادهم فيها اجتهاده. وحيث نقل مثل هذا عن بعض الأئمة الشافعية، كالقفال والشيخ أبي علي والقاضي حسين، أنهم كانوا يقولون «لسنا مقلدين للشافعي بل وافق رأينا رأيه»، يقال مثله في أصحاب أبي حنيفة، مثل أبي يوسف ومحمد بالأولى، وقد خالفوه في كثير من الفروع، ومع هذا لم تخرج أقوالهم عن المذهب، كما مر تقريره.[١٨]

فقد تحرر مما ذكرناه: أن قول الإمام وأصحابه «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا حتى يعلم من أين قلنا» محمول على فتوى المجتهد في المذهب بطريق الاستنباط والتخريج، كما علمت من كلام «التحرير» و«شرح البديع». والظاهر اشتراك [٩١] أهل الطبقة الثالثة والرابعة والخامسة في ذلك، وأن من عداهم يكتفي بالنقل، وأن علينا اتباع ما نقلوه لنا عنهم من استنباطاتهم الغير المنصوصة عن المتقدمين، ومن ترجيحاتهم ولو كانت لغير قول[١٩] الإمام، كما قررناه في صدر هذا البحث، لأنهم لم يرجّحوا ما رجّحوه جزافاً، وإنما رجّحوا بعد اطلاعهم على المأخذ، كما شهدت مصنفاتهم بذلك، خلافاً لما قاله في «البحر».

---

١٧ قوله : «أو على» معطوف على قوله : «على أن المجتهد ...»

١٨ ثم رأيت بخط من أثق به ما نصه : قال ابن الملقن في «طبقات الشافعية» فائدة : قال ابن برهان في «الأوسط»: اختلف أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة في المزني وابن سريج و أبي يوسف ومحمد بن الحسن فقيل: مجتهدون مطلقاً. وقيل: في المذهبين: وقال إمام الحرمين: أرى كل اختيار المزني تخريجاً، فإنه لا يخالف أصول الشافعي لا كأبي يوسف ومحمد فإنهما يخالفان صاحبهما. قال الرافعي في باب الوضوء: تفردات المزني لا تعد من المذهب إذا لم يخرجها على أصل الشافعي انتهى.

١٩ في نسخة المألف: -

Uyarı: *el-Bahr* [yazarının] onun hakkında söylediği "O delili incelemeye ehildir" şeklindeki sözünün, muhakkik İbn Hümâm'ın ehl-i tercihten olduğunu ifade ettiği açıktır. O hâlde bize, mezhep görüşleri dışına çıkmadıkça, rivâyet veya görüşlerden tahkik ve tercih ettiklerine uymak düşer. Zira mezhebe muhalefet ettiği tercihleri de vardır. Öğrencisi Allâme Kâsım'ın dediği gibi bu konulardaki tercihlerine itibar edilmez. Öyleyse el-Burhân el-Enbâsî[148] gibi bazı çağdaşları onun için "Eğer dinin delillerini bilmek istersen bizim yöremizde bu konumda olan ondan başka birisi yoktur" dediği hâlde o nasıl bu konuda ehil olmasın?

Derim ki: Hatta Allâme, Muhakkik Şeyhu'l-İslâm Ali el-Makdîsî[149] *Nazmu'l-Kenz*'e[150] yaptığı şerhinde Kölenin Nikâhı babında, muhakkik İbn Hümâm'ın içtihat derecesine ulaştığını belirtir. Aynı şekilde Allâme Kâsım'ın kendisi de bu gruptandır.

Allame Kâsım, *Ref'u'l-iştibâh an meseleti'l-miyâh* [Sular konusundaki ihtilafın kaldırılması] olarak isimlendirilen risalesinin başında şöyle söyler:

> Âlimlerimizin -yüce Allah onlardan razı olsun- nazar ehliyetine sahip kişilerin sırf taklidle yetinmelerini men ettiklerini görünce -ki onlar bunu eş-Şeyhu'l-İmam el-Âlim, Allâme Ebû İshak İbrahim b. Yûsuf'un şu rivâyeti üzerine bina etmişlerdi. O şöyle söyledi: Ebû Yûsuf bize Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini haber verdi:
>
> "Bir kişinin neye dayanarak söylediğimizi bilmedikçe bizim görüşümüzle fetva vermesi helal değildir"- onların kaynaklarını araştırdım. Yüce Allah'a hamd olsun onlardan birçok şey elde ettim. Birçok eser sahibinin eserinde yer alanları taklidle yetinmedim."

---

148 Burhaneddin İbrahim b. Musa el-Enbâsî (ö. 822).

149 Nureddin Ali b. Muhammed b. Ali b. Halil b. İbn Ğanim el-Makdisî el-Hazrecî es-Sa'dî el-Ubadî. Hanefî fıkıh âlimi. 920/1514 yılında doğduğu Kahire'de 1004/1595 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 132.

150 *Evdahu'r-remz*. Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserinin manzum şekli olan İbnu'l-Fasîh'in (680-755/1281-1354) *Mustahsanu't-tarâik* adlı eserinin şerhi. Bkz. Özel, s. 133.

تنبيه: كلام «البحر» صريح في أن المحقق ابن الهمام من أهل الترجيح، حيث قال عنه «إنه أهل للنظر في الدليل، وحينئذ فلنا اتباعه فيما يحققه ويرجحه من الروايات أو الأقوال ما لم يخرج عن المذهب، فإن له اختيارات خالف فيها المذهب فلا يتابع عليها، كما قاله تلميذه العلامة قاسم. وكيف لا يكون أهلاً لذلك وقد قال فيه بعض أقرانه، وهو البرهان الأنباسي «لو طلبت حجج الدين ما كان في بلدنا من يقوم بها غيره»، انتهى.

(**قلت**: بل قد صرح العلامة المحقق شيخ الإسلام علي المقدسي في شرحه على «نظم الكنز» في باب نكاح الرقيق، بأن ابن الهمام بلغ رتبة الاجتهاد)[٢٠].وكذلك نفس العلامة قاسم من أهل تلك الكتبة.

فإنه قال في أوّل رسالته المسماة «رفع الاشتباه عن مسألة المياه»: لما منع علماؤنا (رضي الله تعالى عنهم)[٢١]، من كان له أهلية النظر من محض تقليدهم على ما رواه الشيخ الإمام العالم العلامة أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف قال «حدثنا أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، أنه قال «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعرف من أين قلناه». تتبعت[٢٢] مآخذهم، وحصلت منها -بحمد الله تعالى- على الكثير، ولم أقنع بتقليد ما في صحف كثير من المصنفين إلخ.

---

٢٠ في نسخة المألف: -

٢١ في نسخة المألف: رحمهم الله تعالى

٢٢ في نسخة المألف: + جواب لما

Diğer bir risalesinde de şöyle söyler:

> Allah'a hamd olsun et-Tahâvî'nin, İbn Harbeveyh'e dediğini söylüyorum: "Ancak taassup sahibi ve ahmak kimseler taklid eder."

el-Bahr sahibinin "Bizim, İmam'ın görüşüyle fetva vermemiz gerekir..." sözünden şu sonuç çıkarılır; kendisi delilde nazar ehli değildir. O başkasının tashîhine muhalif olarak bir görüşü tashîh ederse buna itibar edilmez, kurallara dayalı istinbât ve tahrîcine ise hayli hayli itibar edilmez. Ancak el-Bîrî'nin *el-Eşbâh* adlı kitabında *el-Bahr* sahibinin görüşünün yanında zikrettiği şu ifadeler bunun aksinedir:

> Birinci çeşit, kendilerine başvurulan ve hükümleri üzerine bina ettikleri kuralları bilmektir. Bu da gerçekte fıkhın asıllarını/usûlü fıkhı bilmektir. Fakih bununla, fetvada bile olsa içtihat derecesine ulaşır ve birçok furû hüküm buna dayanır.

el-Bîrî yukarıda aktardığımız şekilde mezhepte müçtehidi tarif ettikten sonra şöyle söyler:

> Bu, fetva ve ötesinde müellifin bu mertebeye ulaştığına işarettir. Gerçekte Allah onu ayrıntı meselelere muttali kılarak ona lütufta bulunmuştur. O [delillere] muttali olan hafızlardandır.

Zira açıktır ki: Onun bu türde pek çok furû bilgisine sahip olması, delillerde nazar ehliyetine sahip olduğunu göstermez. Öyleki *el-Bahr*'daki sözü bu ehliyetin onda bulunmadığına ve bunun mezhepte içtihadın şartı olduğuna delalet eder. Bu konuyu biraz düşün.

وقال في رسالة أخرى: وإني -ولله الحمد- لأقول كما قال الطحاوي لابن حربوية «لا يقلد إلا عصبي أو غبي»، انتهى.

ويؤخذ من قول صاحب «البحر» «يجب علينا الإفتاء بقول الإمام الخ»، أنه نفسه ليس من أهل النظر في الدليل، فإذا صحح قولاً مخالفاً لتصحيح غيره لا يعتبر، فضلاً عن الاستنباط والتخريج على القواعد، خلافاً لما ذكره البيري عند قول صاحب «البحر» في كتابه «الأشباه»: النوع الأول، معرفة القواعد التي يرد إليها وفرّعوا الأحكام عليها، وهي أصول الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد، ولو في الفتوى، وأكثر فروعه ظفرت به إلخ.

فقال البيري، بعد أن عرّف المجتهد في المذهب بما قدمناه عنه: وفي هذا إشارة إلى أن المؤلف قد بلغ هذه المرتبة في الفتوى وزيادة، وهو في الحقيقة قد منّ الله تعالى عليه بالإطلاع على خبايا الزوايا، وكان من جملة الحفاظ المطلعين، انتهى.

إذ لا يخفى: أن ظفره بأكثر فروع هذا النوع، لا يلزم منه أن يكون له أهلية النظر في الأدلة التي دل كلامه في «البحر» على أنها لم تحصل له، وعلى أنها شرط للاجتهاد في المذهب، فتأمل.

[4. Meşâyıhın İhtilafı/Meşâyıhtan Farklı Görüşler Aktarılması Durumunda Görüşlerin Tercihi]

Sonra, dirâyet sahibi âlimlerimizden bir rivâyet yoksa,

Ve sonra gelenler de ihtilaf etmişlerse,
çoğunluğun görüşü alınır.

et-Tahâvî, Ebû Hafs el-Kebîr,
Ebû Cafer ve meşhur el-Leys gibi.

Bunların herhangi bir görüşü bulunmadığında
ve fetvaya ihtiyaç duyulduğunda,

Müftî çabası ve içtihadı ile araştırsın
ve tekrar hayata dönülecek günde Rabbinin gazabından korksun.

Hükümlerde cesur olamaz
hedefini heder etmiş günahkârlardan başkası.

el-Hâvi'l-kudsî adlı eserin sonunda [yazarı] şöyle der:

> Bir meselede Ebû Hanîfeden rivâyet bulunmadığında Ebû Yûsuf'un zâhir görüşü alınır. Sonra Muhammed'in zâhir görüşü, sonra Züfer, Hasan ve en büyüğünden küçüğüne doğru ashabın büyüklerinden olan diğerlerinin zâhir görüşü alınır. Eğer olayda onlardan birine ait açık bir cevap bulunmazsa ve bu konuda müteahhir meşâyıh bir görüş belirtmişse o alınır. Eğer ihtilaf etmişlerse Ebû Hafs, Ebû Cafer, Ebu'l-Leys, et-Tahâvî ve benzerleri gibi kendilerine itimat edilen tanınmış büyüklerin çoğunluğunun görüşü alınır ve ona itimat edilir. Eğer onlardan açık bir cevap bulunmazsa müftî çözülmesi gereken [meseleye] bakar, malumattan çıkarıma en uygun olan yeni bir [hüküm] çıkarmak için düşünür, çaba harcar. Mevkii, hürmeti, Allah'tan korkusu ve gözlemlerinin gereği olarak bu konuda gelişigüzel söz söylemez. Çünkü bu, ancak günahkâr cahillerin cesaret edebileceği büyük bir iştir.

ثم إذا لم توجد الروايه | عن علمائنا ذوي الدرايه
واختلف الذين قد تأخروا | يرجح الذى عليه الأكثر
مثل الطحاوي وأبي حفص الكبير | وأبوي جعفر والليث الشهير
وحيث لم توجد لهؤلاء | مقالة واحتيج للإفتاء
فلينظر المفتي بجد واجتهاد | وليخش بطش ربه يوم المعاد
فليس يجسر على الأحكام | سوى شقي خاسر المرام

قال في أخر «الحاوي القدسي»: ومتى لم يوجد في المسألة عن أبي حنيفة رواية، يؤخذ بظاهر قول أبي يوسف، ثم بظاهر قول محمد، ثم بظاهر [٠٢] قول زفر والحسن، وغيرهم الأكبر فالأكبر، هكذا إلى آخر من كان من كبار الأصحاب. وإذا لم يوجد في الحادثة عن واحد منهم جواب ظاهر، وتكلم فيه المشايخ المتأخرون قولاً واحداً، يؤخذ به. فإن اختلفوا: يؤخذ بقول الأكثرين، مما اعتمد عليه الكبار المعروفون، كأبي حفص وأبي جعفر وأبي الليث والطحاوي وغيرهم، فيعتمد عليه. وإن لم يوجد منهم جواب البتة نصاً، ينظر المفتي فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد، ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العهدة. ولا يتكلم فيها جزافاً لمنصبه وحرمته، وليخش الله تعالى ويراقبه، فإنه أمر عظيم لا يتجاسر عليه إلا كل جاهل شقيّ، انتهى.

el-Hâniyye'de[151] şöyle denir:

> Eğer mesele *Zâhiru'r-rivâye*de bulunmayan bir mesele ise, ashabımızın usûlüne uygun olanla amel eder. Eğer bu konuda ashabımızdan bir rivâyet bulamazsa müteahhirînin üzerinde ittifak ettiğiyle amel eder. Eğer [müteahhirîn] ihtilaf etmişlerse ictihatta bulunur ve ona göre doğru olanla fetva verir. Eğer müftî müçtehit değilse mukallid ise, kendi kanaatine göre insanların en fakihi olanın görüşünü alır ve cevabı ona izafe eder. Kendi kanaatine göre insanların en fakihi, başka şehirde ise yazıyla ona müracaat eder ve onun cevabını yazar. Helâli haram, haramı helâl kılma yoluyla yüce Allah'a iftira etmekten korkarak [fetvada] üstünkörü davranmaz.[152]

Derim ki: [*el-Hâniyye* yazarının] "eğer müftî müçtehit değil mukallid ise..." sözü salt mukallid olan bir kimsenin, [müteahhirînden] birinden açık ifadeler bulunmayan bir konuda fetva verme olanağının bulunmadığını ifade ediyor. *el-Bahr*'da *et-Tatarhâniyye*'den aktarılan şu ifade de bunu teyit ediyor:

> Müteahhirîn ihtilaf ettiğinde görüşlerden birini alır. Müteahhirînden herhangi bir görüş bulamazsa, eğer fıkhın usûllerini biliyorsa kendi görüşüyle içtihat eder ve ehline danışır.[153]

[*et-Tatarhâniyye*'deki] "Eğer biliyorsa..." sözü, bunları bilmeyen sadece bir veya daha fazla kitap okuyan, onu anlayan ve meselenin meşhur güvenilir kitaplardaki yerine müracaat ve vukuf ehliyetine sahip olanın, meseleyi kitapta bulamadığında o konuda kendi görüşüyle fetva veremeyeceğine delildir. Bilakis "Bilmiyorum" demesi gerekir. Nitekim ondan daha fazla [içtihada] kudreti olan sahabenin müçtehitleri ve onlardan sonra gelenler, hatta vahiyle desteklenen (s.a.v.) böyle söylerdi.

151 *el-Fetâva'l-Hâniyye*, diğer adıyla *Fetâvâ Kâdîhân.*
152 Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 3.
153 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VI, 292.

وفي «الخانية»: وإن كانت المسألة في غير ظاهر الرواية؛ إن كانت توافق أصول أصحابنا يعمل بها. فإن لم يجد لها رواية عن أصحابنا، واتفق فيها المتأخرون على شيء يعمل به، وإن اختلفوا يجتهد ويفتي بما هو صواب عنده. وإن كان المفتي مقلداً غير مجتهد، يأخذ بقول من هو أفقه الناس عنده، ويضيف الجواب إليه. فإن كان أفقه الناس عنده في مصر آخر، يرجع إليه بالكتاب، ويكتب بالجواب، ولا يجازف خوفاً من الإفتراء على الله تعالى بتحريم الحلال وضده، انتهى.

قلت: وقوله «وإن كان المفتي مقلداً غير مجتهد إلخ» يفيد أن المقلد المحض ليس له أن يفتي فيما لم يجد فيه نصاً عن أحد.

ويؤيده ما في «البحر» عن «التتارخانية»: وإن اختلف المتأخرون أخذ بقول واحد، فلو لم يجد من المتأخرين، يجتهد برأيه إذا كان يعرف وجوه الفقه، ويشاور أهله، انتهى.

فقوله «إذا كان يعرف إلخ» دليل على أن من لم يعرف ذلك، بل قرأ كتاباً أو أكثر، وفهمه، وصار له أهلية المراجعة والوقوف على موضع الحادثة من كتاب مشهور معتمد، إذا لم يجد تلك الحادثة في كتاب، ليس له أن يفتي فيها برأيه، بل عليه أن يقول «لا أدري»، كما قال من هو أجل منه قدراً من مجتهدي الصحابة ومن بعدهم، بل من أيّد بالوحي صلى الله تعالى عليه وسلم.

Genellikle kitapta açık bir ifade bulamaması, ya bilgisinin azlığından ya da söz konusu meselenin kitaptaki yerini bilmemesinden kaynaklanır. Zira mezhep kitaplarında ya aynıyla veya onu kapsayan külli kaide olarak zikredilmeyen meseleye az rastlanılır. Ona yakın olan benzerinin bulunmasıyla da yetinmez. Çünkü olay ile bulduğu şeyin arasında, anlayamadığı bir farkın olup olmadığından emin olamaz. Nice meseleler vardır ki fakihler onlarla benzerleri arasını ayırt etmişlerdir. Hatta bunun için *furûk* kitapları telif etmişlerdir. Eğer bu iş bizim anlayışımıza bırakılsaydı ikisi arasındaki farkı idrak edemezdik. Hatta Allâme İbn Nüceym *el-Fevâidü'z-Zeyniyye*'de şöyle söyler:

> Kurallar ve ilkelerle fetva vermek helal değildir. Müftîye gereken onların açıkladıkları şekilde açık nakilleri aktarmaktır.

Aynı şekilde şöyle söyler:

> Dört mezhepte de fıkhî kuralların, bütünü değil çoğunluğu kapsadığı kabul edilmiştir.

Bunu el-Bîrî nakletti.

Açık bir nakil bulamayan kişinin, cevaptan geri durması veya başka bir beldede bile olsa ondan daha iyi bilen birine sorması gerekir. Nitekim *el-Hâniyye*'den naklettiklerimizden bu bilinir. *ez-Zahîriyye*[154] adlı eserde şöyle denir:

> Eğer o içtihat ehlinden değilse onun nakil dışında bir yolla fetva vermesi helal değildir. Fukahanın görüşlerinden ezberlediğini aktarır.

Evet, şer'î naslara muhalif olmayan örfi kurallar bulunur ve müftî bunlarla fetva verir. Nitekim bunları manzûmenin sonunda zikredeceğiz.

154 *el-Fetâva'z-Zahîriyye*. Ebû Bekr Zahîruddin el-Buhârî'nin (619/1222) birçok fetvayı içeren eseri. Bkz. Özel, s. 63.

والغالب، أن عدم وجدانه النص لقلة[٢٣] اطلاعه، أو عدم معرفته بموضع المسألة المذكورة فيه. إذ قلّما تقع حادثة إلا ولها ذكر في كتب المذهب، إما بعينها أو بذكر قاعدة كلية تشملها، ولا يكتفي بوجود نظيرها مما يقاربها، فإنه لا يأمن أن يكون بين حادثته وما وجده فرق لا يصل إليه فهمه. فكم من مسألة فرقوا بينها وبين نظيرتها حتى ألفوا كتب الفروق لذلك، ولو وكّل الأمر إلى أفهامنا، لم ندرك الفرق بينهما.

بل قال العلامة ابن نجيم في «الفوائد الزينية»: لا يحل الإفتاء من القواعد والضوابط، وإنما على المفتي حكاية النقل الصريح كما صرحوا به انتهى. وقال أيضاً: إن المقرر في الأربعة المذاهب أن قواعد الفقه أكثرية لا كلية، انتهى. نقله البيري.

فعلى من لم يجد نقلاً صريحاً، أن يتوقف في الجواب أو يسأل من هو أعلم منه ولو في بلدة أخرى، كما يعلم مما نقلناه عن «الخانية».

وفي «الظهيرية»: وإن لم يكن من أهل الاجتهاد، لا يحل له أن يفتي إلا بطريق الحكاية، فيحكي ما يحفظ من أقوال الفقهاء، انتهى.

نعم، قد توجد حوادث عرفية غير مخالفة للنصوص الشرعية، فيفتي [١٢] المفتي بها كما سنذكره آخر المنظومة.

---

٢٣ في نسخة المألف: لعدم

[IV. GÖRÜŞLERİN TERCİHİNDE BELİRLEYİCİ OLAN İLKELER/PRENSİPLER]

Burada kurallar vardır,
akıl ve idrak ehlince belirlenmiş ve tespit edilmiş;

Mutlak olarak bütün ibadet konularında
İmam'ın görüşü tercih edilir,

Başkasının benimsediği bir rivâyeti tashîh edilmedikçe.
Yanında hurma şerbeti olanın teyemmümü meselesinde olduğu gibi.

Kazâ ile ilgili her fer'î meselede
Ebû Yûsuf'un görüşü tercih edilir.

Zevi'l-erhâm meselelerinde
Muhammed'in görüşüyle fetva verdiler.

Bazı meseleler dışında istihsânlarını kıyasa tercih ettiler,
bu konuda karışıklık yoktur.

Zâhir rivâyet edilenden vazgeçip
onun hilafına gidilmez, zira o nakledilmiştir.

Dirâyetten vazgeçmek gerekmez,
ona uygun rivâyet bulunduğunda.

Müslümandan küfrü kaldıran her görüşü almak,
daha doğrudur, zayıf bile olsa.

Müçtehidin rücu ettiği her [içtihat]
mensûh gibidir, başka bir [görüşe] dayanılır.

Metinlerde sabit olan her görüş
zımnen bir tercihtir.

Bu sebeple [metinler] şerhlere,
şerhler de tercihe şayan eski fetvalara tercih edilirler.

Başka bir görüş lâfzen tashîh edilmedikçe [yukarıdaki kural geçerlidir],
tashîh edilen tercihe daha layıktır.

وههنا ضوابط محرّره غدت لذي أهل النّهى مقرّره

فى كل أبواب العبادات رجح قول الإمام مطلقاً ما لم تصح

عنه رواية بها الغير أخذ مثل تيمم لعن تمراً نبذ

وكل فرع بالقضا تعلقا قول أبي يوسف فيه ينتقى

وفي مسائل ذوي الأرحام قد أفتوا بما يقوله محمد

ورجّحوا استحسانهم على القياس إلا مسائل وما فيها التّباس

وظاهر المرويّ ليس يعدل عنه إلى خلافه إذ ينقّل

لا ينبغي العدول عن درايه إذا أتى بوفقها روايه

وكل قول جاء ينفي الكفرا عن مسلم ولو ضعيفاً أحرى

وكل ما رجع عنه المجتّهد صار كمنسوخ فغيره اعتّمد

وكل قول في المتّون أثبتا فذاك ترجيح له ضمنا أتى

فرجحت على الشروح والشروح على الفتاوي قدم ذات رجوح

ما لم يكن سواه لفظاً صحّحا فالأرجح الذي به قد صرّحا

Bu beyitlerde [meşâyıhın] kitaplarda dağınık olarak zikrettikleri ve görüşleri tercihte alamet kıldıkları kuralları topladım.

[a- İbadet Konularında Ebû Hanîfe'nin Görüşü Tercih Edilir]

Birincisi; el-Burhan İbrahim el-Halebî[155] [ö. 956] *Şerhu'l-Münye*[156] adlı eserinin Teyemmüm bölümünde şöyle söyler:

> İmâm- Âzam'ın başarısı Allah'tandır. O ne kadar ince düşünceli ne kadar derin fikirlidir. Kullanılmış su (*mâ-i müsta'mel*) ile temizlik ve yanında hurma şerbeti dışında bir şey bulunmaması durumunda kişinin sadece teyemmümle yetinmesi konuları gibi, muhalif bir görüş olmadığı sürece âlimler ibadet konularında mutlak olarak fetvayı onun görüşüne göre verdiler. Nitekim bu tümevarım ile sabittir.[157]

[b- Yargılama İle İlgili Konularda Ebû Yûsuf'un Görüşü Tercih Edilir]

İkincisi; *el-Bahr*'da hapis bölümünden hemen önce [yazarı] şöyle söyler:

> *el-Kunye*'de Müftî babında şöyle denir: "Tecrübesinin fazlalığından dolayı kazâyla ilgili konularda fetva Ebû Yûsuf'un görüşüne göredir." *el-Bezzâziyye*'de Kazâ bölümünde de aynı şekilde [söylenir].[158]

Yani; tecrübesinden dolayı bu konuda ilmî birikiminin fazla olması. Bu sebepten ötürü Ebû Hanîfe "Sadaka, nafile hacdan daha faziletlidir" görüşünden hac yaptığında ve onun zorluğunu gördüğünde vazgeçmiştir. *el-Eşbâh* üzerine yapılan *Şerhu'l-Bîrî*'de buna ilave olarak şöyle denir:

155 Burhânuddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî. Hanefî fıkıh âlimi. Halep'te doğdu. Fatih Camii'nde imamlık yaptı. 956/1594 yılında İstanbul'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 122.

156 *Ğunyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-musallî.* Sedîduddin el-Kaşgarî'nin (705/1305) *Münyetü'l-musallî ve ğunyetü'l-mübtedî* adlı eserinin şerhidir. *Halebî Kebîr* adıyla bilinir. Bkz. Özel, s. 123.

157 Halebî, Burhânuddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Halebî Kebîr*, İstanbul, 1295, s. 66.

158 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VI, 307.

جمعت في هذه الأبيات قواعد ذكروها مفرقة في الكتب وجعلوها علامة على المرجّح من الأقوال.

الأولى: ما في «شرح المنية» للبرهان إبراهيم الحلبي، من فصل التيمم، حيث قال: فلله درّ الإمام الأعظم ما أدق نظره، وما أشد فكره، ولأمر ما جعل العلماء الفتوى على قوله في العبادات مطلقاً، وهو الواقع بالاستقراء، ما لم يكن عنه رواية كقول المخالف، كما في طهارة الماء المستعمل والتيمم فقط عند عدم غير نبيذ التمر.

الثانية: ما في «البحر» قبيل فصل الحبس قال: وفي «القنية» من باب المفتي «الفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة تجربته»، وكذا في «البزازية» من القضاء، انتهى.

أي: لحصول زيادة العلم له بتجربته. ولهذا، رجع أبو حنيفة عن القول «بأن الصدقة أفضل من حج التطوع» لما حج وعرف مشقته.

زاد في «شرح البيري» على «الأشباه»:

"Şahitliklerde de aynı şekilde fetva Ebû Yûsuf'un görüşüne göredir."

Derim ki: Ancak şahitlik kazâ faaliyetinin parçasıdır.

el-Bahr'da Davâ bölümünde şöyle denir:

Eğer aleyhine iddiada bulunulan kimse susarsa ve cevap vermezse ikisine [Ebû Hanîfe, Muhammed'e] göre inkâr eden konumunda kabul edilir. Ebû Yûsuf'a göre ise cevap verene kadar hapsedilir. Nitekim İmam es-Serahsî şöyle söyledi: "Kazâyla alakalı konularda fetva Ebû Yûsuf'un görüşüne göredir." Nitekim *el-Kunye* ve *el-Bezzâziyye*'de de bu şekildedir. Bundan dolayı cevap verene kadar hapsedilmesi [görüşü] ile fetva verdim.[159]

[c- Zevi'l-erhâmın[160] Mirası Konusunda İmam Muhammed'in Görüşü Tercih Edilir]

Üçüncü; *el-Mültekâ* metninde ve benzerlerinde, *zevi'l-erhâm*ın paylarının taksimi konusunda şöyle denir:

[Bu konuda] Muhammed'in görüşüyle fetva verilir.

Sebku'l-enhur[161] adlı eserde [yazarı] şöyle söyler:

Yani zevi'l-erhâmın mirasçı olduğu meselelerin tamamında, İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen iki rivâyetten en meşhuru olan [İmam Muhammed'in] görüşü ile fetva verilir.

Aynı şekilde bunu Şeyh Siracuddin *Ferâiz Şerhi*'nde söylemiştir. *el-Kâfî*'de [yazarı] şöyle söyler:

159 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VII, 222.

160 Payları belli olan mirasçılar (*ashâb-ı ferâiz*) ve baba tarafından yakınlar (*asabe*) dışındaki kan hısımları.

161 *Sebku'l-enhur alâ Ferâizi Mülteka'l-ebhur*. el-Halebî'nin (ö. 956/1594) *Mülteka'l-ebhur* adlı eserinin Ferâiz bölümüne Tarablusî'nin (ö. 1032/1623) yaptığı şerhdir. Bkz. Özel, s. 138.

إن الفتوى على قول أبي يوسف أيضاً في الشهادات.

قلت : لكن هي من توابع القضاء.

وفي «البحر» من كتاب الدعوى: لو سكت المدعى عليه، ولم يجب ينزل منكراً عندهما، أما عند أبي يوسف فيحبس إلى أن يجيب، كما قال الإمام السرخسي «والفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء»، كما في «القنية» و«البزازية»، فلذا أفتيت بأنه يحبس إلى أن يجيب.

الثالثة: ما في متن «الملتقى» وغيره في مسألة القسمة على ذوي الأرحام «وبقول محمد يفتى».

قال في «سكب الأنهر» «أي في جميع توريث ذوي الأرحام، وهو أشهر الروايتين عن الإمام أبي حنيفة وبه يفتى». كذا قاله الشيخ سراج الدين في «شرح فرائضه».

وقال في «الكافي»:

İmam Muhammed'in görüşü, zevi'l-erhamla ilgili meselelerin tamamında, Ebû Hanîfe'den gelen iki rivâyetten en meşhur olanıdır ve fetva buna göredir.

[d- Kıyasa Dayanan Görüş İstihsâna Dayanan Görüşe Tercih Edilir]

Dördüncü; Kitapların çoğunluğuna göre, bir meselede kıyas ve istihsân bulunduğunda bazı meseleler dışında istihsân kıyasa tercih edilir. Bunlar *Ecnâsu'n-Nâtıfî*'ye göre on bir meseledir. Allâme İbn Nüceym bunları *el-Menâr*[162] üzerine yaptığı şerhinde[163] zikretmiştir. Sonra Necmüddin en-Nesefî'nin[164] [ö. 537] bu meseleleri yirmi iki meseleye kadar çıkardığını zikreder. [İbn Nüceym] bundan önce *et-Telvîh*[165] adlı eserden naklen şunu zikreder:

> Sahih olan, burada üstünlüğün (*rüchân*) manasının râcihle amel etmek ve mercûhla ameli terk etmek olmasıdır. Fahru'l-İslâm'ın sözünün zâhiri, bunun öncelikli olmasıdır, yoksa mercûhla amel de caizdir.[166]

[e- Öncelikli Olarak *Zahiru'r-Rivâye* Olan Görüş Tercih Edilir]

Beşinci; *el-Bahr*'da Kazâ bölümünde şöyle denir:

> *Zâhiru'r-rivâye* dışında kalanlar kendisinden vazgeçilendir (*mercû'un anh*). Ve *mercû'un anh* zikrettikleri gibi müçtehit için bir görüş olarak kalmaz.[167]

---

162 *Menâru'l-envâr*. Hafızuddin en-Nesefî'nin (710/1310) fıkıh usûlüne dair eseri. Bkz. Özel, s. 74.

163 *Fethü'l-Ğaffâr*.

164 Ebû Hafs Necmuddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nesefî es-Semerkandî el-Mâturîdî. Hanefî fıkıh, kelâm ve tefsir âlimi. 461/1068 yılında Nesef'te doğdu. "Müfti's-sakaleyn" olarak isimlendirilir. 537/1142 yılında Semerkand'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 45.

165 *et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tavdîh*. Sa'duddin et-Taftâzânî'nin (722/1322), Sadru'ş-Şerîa'nın (747/1347) *et-Tavdîh* adlı fıkıh usûlüne dair eserine yaptığı haşiye. Bkz. Özel, s. 92.

166 İbn Nüceym, *Fethü'l-Ğaffâr bi-şerhi Menâri'l-envâr* (Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1936), III, 35.

167 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VI, 294.

وقول محمد، أشهر الروايتين عن أبي حنيفة في جميع ذوي الأرحام، وعليه الفتوى.

الرابعة: ما في عامة الكتب، من أنه إذا كان في مسألة قياس واستحسان، ترجح الاستحسان على القياس إلا في مسائل. وهي إحدى عشرة مسألة على ما في «أجناس الناطفي»، وذكرها العلامة ابن نجيم في شرحه على «المنار»، ثم ذكر أن نجم الدين النسفي أوصلها إلى اثنتين وعشرين. وذكر قبله عن «التلويح» :أن الصحيح أن معنى الرجحان هنا «تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح»، وظاهر كلام فخر الإسلام أنه الأولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح.

الخامسة: ما في قضاء «البحر»: من أن ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه، والمرجوع عنه لم يبق قولاً للمجتهد كما ذكروه، انتهى.

Daha önce *Enfau'l-vesâil*'den şöyle nakletmiştik:

> Mukallid kadının, *zâhiru'l-mezheb* dışındaki ile hüküm vermesi caiz değildir. Onlar açıkça "Fetva buna göredir" diye belirtmedikçe şaz rivâyetle hüküm veremez.

el-Bahr'da Namazların Kazası bölümünde şöyle denir:

> Mesele *zâhiru'r-rivâye* olarak zikredilmemişse ve başka bir rivâyet sabit olmuşsa bu rivâyete müracaat edilir.[168]

[f- Delile Uygun Bir Rivayet Bulunduğunda Delil Terkedilmez / Delile Uygun Görüş Tercih Edilir]

Altıncı; *Şerhu'l-Münye*'de Ta'dîl-i Erkân bahsinde, namazda itminân ve aynı şekilde [rükudan kalktıktan sonraki] kıyam ve [iki secde arasındaki] oturuşun sünnet mi vâcip mi olduğu şeklindeki İmam'dan nakledilen rivâyetteki ihtilafı zikrettikten sonra [yazar] şöyle der:

> Sen biliyorsun ki delilin gereği olarak vâcip olmasıdır. Nitekim bunu Şeyh Kemaleddin de söylemiştir. Ona uygun düşen bir rivâyet bulunduğunda dirâyeti terk etmek gerekmez.[169]

"ed-Dirâyet" noktasız "dal" harfi ile delil manasında kullanılır. Nitekim *el-Mustasfâ*'da bu şekildedir.

el-Hâvi'l-kudsî'nin sonundaki şu ifade de bunu teyit eder:

> Bir meselede Ebû Hanîfe'den gelen rivâyetler çeliştiğinde en doğru olan, delili en kuvvetli olanı almaktır.

[g- Zayıf Bile Olsa, Müslümandan Küfrü Kaldıran Görüş Tercih Edilir]

Yedinci; *el-Bahr*'da Mürted babında *el-Fetâva's-suğrâ* adlı eserden naklen şöyle denir:

---

168 İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 89.

169 Halebî, *Halebî Kebîr*, s. 295.

وقدمنا عن «أنفع الوسائل»: أن القاضي المقلّد لا يجوز له أن يحكم إلا بما هو ظاهر [٢٢] المذهب، لا بالرواية الشاذة، إلا أن ينصّوا على أن الفتوى عليها، انتهى.

وفي قضاء الفوائت من «البحر»: إن المسألة إذا لم تذكر في ظاهر الرواية، وثبتت في رواية أخرى تعين المصير إليها، انتهى.

السادسة: ما في «شرح المنية» في بحث «تعديل الأركان» بعد ما ذكر اختلاف الرواية عن الإمام في الطمأنينة هل هي سنة أو واجبة ؟ وكذا القومة والجلسة ؟ قال: وأنت علمت أن مقتضى الدليل الوجوب، كما قاله الشيخ كمال الدين، ولا ينبغي أن يعدل عن الدراية إذا وافقتها رواية، انتهى.

والدراية: بالدال المهملة، تستعمل بمعنى الدليل، كما في «المستصفى».

ويؤيده ما في آخر «الحاوي القدسي»: إذا اختلفت الروايات عن أبي حنيفة في مسألة، فالأولى بالأخذ أقواها حجة.

السابعة: ما في «البحر» من باب المرتد نقلاً عن «الفتاوى الصغرى»:

Küfür büyük bir şeydir. Onu tekfir etmeyen bir rivâyet bulduğumda mümini kâfir olarak nitelemem.

Sonra [*el-Bahr* yazarı] şöyle söyler: "Belirtilmiştir ki; sözünü iyiye yorma imkânı bulunduğunda veya zayıf bir rivâyet de olsa küfründe ihtilaf olduğunda Müslümanın küfrüne hükmedilmez."[170]

[h- Müçtehidin Görüşlerinden En Son Benimsediği Tercih Edilir]

Sekizinci; *el-Bahr*'da az önce zikrettiğimiz gibi şöyle denir:

Kendisinden vazgeçtiği görüş, müçtehit için bir görüş olarak kalmaz. Bu durumda kendisine dönülen görüşü talep etmek ve onunla amel etmek gerekir. Çünkü birinci [görüş] mensuh hüküm konumundadır.

el-Bahr'da *et-Tevşîh*'ten[171] naklen aynı şekilde [şöyle denir]:

Müçtehidin vazgeçtiği görüşü almak caiz değildir.[172]

Şerhu't-Tahrîr'de [yazarı] şunu zikreder:

Sonuncu [görüş] bilinirse bu [görüş] müçtehidin mezhebidir. Bu durumda ilk [görüş] mensûh olur. Eğer bilinmiyorsa, birinden döndüğüne hükmetmeksizin iki görüş de ondan nakledilir.

[ı- Metinlerde Yer Alan Görüşler Şerhlerde Yer Alan Görüşlere, Şerhlerde Yer Alan Görüşler de Fetâvâlarda Yer Alan Görüşlere Tercih Edilir]

Dokuzuncu; Allâme Kâsım *Tashîh*'inde şunu zikreder:

Metinlerde yer alan [görüşler] dolaylı (*iltizâmî*) tashîhle tashîh edilmişlerdir. Açık (*sarîh*) tashîh, iltizâmî tashîhten önce gelir.

---

170 İbn Nüceym, *el-Bahr*, V, 134.
171 es-Sirâcu'l-Hindî'nin *el-Hidâye* üzerine yaptığı şerhtir. Bkz. Özel, s. 87.
172 İbn Nüceym, *el-Bahr*, I, 196.

الكفر شيء عظيم، فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر، انتهى. ثم قال والذي تحرر أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة.

الثامنة: ما في «البحر» مما قدمناه قريباً: من أن المرجوع عنه لم يبق مذهباً للمجتهد، وحينئذ فيجب طلب القول الذي رجع إليه والعمل به، لأن الأول صار بمنزلة الحكم المنسوخ.

وفي «البحر» أيضاً عن «التوشيح»: أن ما رجع عنه المجتهد لا يجوز الأخذ به، انتهى.

وذكر في «شرح التحرير»: إن علم المتأخر فهو مذهبه، ويكون الأول منسوخاً، وإلا حكي عنه القولان من غير أن يحكم على أحدهما بالرجوع.

التاسعة: ما ذكره العلامة قاسم في «تصحيحه»: أن ما في المتون مصحح تصحيحاً التزامياً، والتصحيح الصريح مقدم على التصحيح الالتزامي.

Derim ki: Bundan şu sonuç çıkar; metin sahipleri sahih görüşleri eserlerine koymayı benimsemişlerdir. Bunların dışındakiler sarîh olarak tashîh edilmedikçe, sahîhin mukâbili olurlar. Ancak sarîh olarak tashîh edilirse, [metinde olana] öncelenir. Çünkü açık tashîh dolaylı tashîhe öncelenir.

el-Hayriyye'de Şahitlik bölümünde bir soruya verilen cevapta şöyle denir:

> *Zâhiru'r-rivâye* olan sahih görüşü nakletmeyi konu edinen metin sahiplerinin takip ettiği *müftâ-bih* olan sahih görüşe göre "Âmânın şahitliği geçerli değildir". Sonra şöyle söyler:
>
> Bir görüşün metinlerde bulunduğu bilinirse bu kendisiyle amel gereken güvenilir bir görüştür. Zira onlar bunu şu şekilde açıkladılar: "Metinlerde bulunan ve fetâvâ [eserlerinde] bulunanlar çeliştiğinde güvenilir olan metinlerdeki [görüştür]. Aynı şekilde şerhlerde olanlar fetâvâlarda olanlara öncelenir."

el-Bahr'da Hapis bölümünde şöyle denir:

> Metinlerde bulunan görüşle amel edilir. Çünkü metinlerdeki görüş ile fetâva eserlerindeki görüş çeliştiğinde güvenilir olan metinlerdeki görüştür. Nitekim *Enfau'l-vesâil*'de de bu şekildedir. Aynı şekilde şerhlerde olanlar fetâvalarda olanlara takdim edilir.[173]

Yani, *Enfau'l-vesâil*'de, Vakfın Taksimi konusunda [yazarın] şöyle diyerek aynı şekilde açıkladığı gibi:

> Fetâvâların naklettikleri ile fetva verilmez. Bilakis fetâvâlarda nakledilenlerden,ancak usûl kitaplarında (*Zahiru'r-rivaye*) ve mezhep naklinde muarızı bulunmadığında yararlanılır. Ondan başka bir görüş bulunduğunda ona iltifat edilmez. Özellikle de fetvanın onunla olduğuna dair açık bir ifade bulunmadığında.

173 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VI, 310.

قلت حاصله: أن أصحاب المتون التزموا وضع القول الصحيح، فيكون ما في غيرها مقابل الصحيح، ما لم يصرح بتصحيحه فيقدم عليها، لأنه تصحيح صريح فيقدم على التصحيح الالتزامي.

وفي شهادات «الخيرية» في جواب سؤال: المذهب الصحيح المفتى به الذي مشت عليه أصحاب المتون الموضوعة لنقل الصحيح من المذهب الذي هو ظاهر الرواية «أن شهادة الأعمى لا تصح». ثم قال: وحيث علم أن القول هو الذي تواردت عليه المتون فهو المعتمد المعمول به، إذ صرّحوا بأنه إذا تعارض ما في المتون والفتاوى فالمعتمد ما في المتون، وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى، انتهى.

وفي فصل الحبس من «البحر»: والعمل على ما في المتون، لأنه إذا تعارض ما في المتون والفتاوى فالمعتمد ما في المتون، كما في «أنفع الوسائل». وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى، انتهى.

أي، لما صرّح به في «أنفع الوسائل» أيضاً، في مسألة قسمة الوقف، حيث قال: لا يفتى بنقول الفتاوى، بل نقول الفتاوي إنما يستأنس بها إذا لم يوجد ما يعارضها من كتب الأصول ونقل المذهب، أما مع وجود غيرها لا يلتفت إليها خصوصاً إذا لم يكن نصّ فيها على الفتوى، انتهى.

Bazı son dönem kitaplarında, *el-Hidâye* şârihlerinden biri olan el-Kâdı'l-kudât Şemseddin el-Harîrî'nin[174] *Îzâhu'l-istidlâl alâ ibtâli'l-istibdâl* adlı eserinden şu şekilde nakiller gördüm:

> Sadreddin Süleyman şöyle dedi: "Bu fetvalar meşâyıhın tercihleridir. Mezhep kitaplarıyla çelişmezler." [el-Harîrî] şöyle dedi: Aynı şekilde o, bunun dışındakileri de meşâyıhımızdan söylüyordu. Ben de bu görüşteyim.

Sonra şunu da bil ki: Metinlerden kasıt *el-Bidâye,*[175] *Muhtasaru'l-Kudûrî, el-Muhtâr, en-Nukâye, el-Vikâye, el-Kenz ve el-Mülteka* gibi muteber metinlerdir. Molla Hüsrev'in *el-Ğurer* metni ve Timurtaşî el-Ğazzî'nin[176] *et-Tenvîr* metninin aksine, bunların içeriği *zâhiru'r-rivâye* olan mezhebi nakildir. Bu iki kitapta ise birçok *fetâvâ* meselesi vardır.

---

174 Şemseddin Muhammed b. Osman b. Ebî Hüseyin el-Ensârî ed-Dımaşkî el-Hanefî (ö. 728), "İbn Harîrî" olarak bilinir. Bkz. Özel, s. 187.

175 *Bidâyetü'l-mübtedî,* Ebû Bekr el-Merğînânî'nin 593/1196 Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ve *el-Câmiu's-sağîr*'den yararlanarak yazdığı eseri. Bkz. Özel, s. 57.

176 Şemsuddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim et-Timurtâşî el-Ğazzî. Hanefî fıkıh âlimi. Aslen Harezm'in Timurtaş köyünden olup Gazze'de doğdu. 1004/1595 yılında Gazze'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 133.

ورأيت في بعض كتب المتأخرين نقلاً عن «إيضاح الإستدلال على إبطال الإستبدال» لقاضي القضاة شمس الدين الحريري، أحد شراح «الهداية»: أن صدر الدين سليمان قال «إن هذه الفتاوى هي اختيارات المشايخ، فلا تعارض كتب المذهب». قال «وكذا كان يقول غيره من مشايخنا، وبه أقول، انتهى.

ثم لا يخفى أن المراد بالمتون: المتون المعتبرة ك«البداية» و«مختصر القدوري» و«المختار» و«النقاية» و«الوقاية» و«الكنز» [٣٢] و«الملتقى»، فإنها الموضوعة لنقل المذهب مما هو ظاهر الرواية، بخلاف متن «الغرر» لمنلا خسرو، ومتن «التنوير» للتمرتاشي الغزي، فإن فيهما كثيراً من مسائل الفتاوى.

[V. BAZI FIKIH KİTAPLARININ TERCİH EDİLEN GÖRÜŞÜ BELİRTME YÖNTEMİ]

el-Hâniyye ve Mülteka'l-ebhur[177] *adlı eserlerde*
zikredilen ilk görüşün üstünlüğü vardır.

Bu ikisi dışındakilerde delilini sona bıraktıkları görüşe itimat et,
çünkü bu görüş esas olandır.

el-Hidâye ve benzerlerinde de âdet aynısıdır,
onun delili tercih edildiği için.

Görüşlerden birini delillendirip
onun dışındakileri delillendirmediklerinde de durum aynı şekildedir.

Yani İmam Kâdîhan'ın *Fetâvâ*'sında, görüşlerden ilki üstünlük açısından diğerlerine göre ayrıcalığa sahiptir. Çünkü o, *el-Fetâvâ*'sının başında şöyle söyler:

> Müteahhirînden pek çok görüş olan konuları, bir veya iki görüşe indirdim ve en açık (*zâhir*) olanı öne aldım. Öğrencilerin beklentilerini karşılamak ve ilgi duyanlara kolaylık olması için en meşhur olanla başladım.[178]

Aynı şekilde *Mülteka'l-ebhur* sahibi de güvenilir görüşü öne almayı benimsemiştir.

Bu ikisi dışındaki, *el-Hidâye* ve şerhleri, *el-Kenz* şerhleri, Nesefî'nin[179] *el-Kâfî* adlı eseri, *el-Bedâi'* ve benzer mebsût kitapları gibi görüşleri delillerle beraber zikreden kitaplarda, görüşlerin aktarılmasında şu usul takip edilir: Onlar İmam'ın görüşünü sona bırakırlar. Sonra her görüşün delilini zikrederler, sonra İmam'ın delilini onun dışındakilerin istidlaline cevabı içerecek şekilde zikrederler. Onlar açıkça başka bir tercihi belirlemedikçe bu, onun tercihidir.

---

177 İbrahim el-Halebî'nin (956/1594) *Muhtasaru'l-Kudûrî, el-Muhtâr, Kenzü'd-dekâik* ve *el-Vikâye* gibi kitaplara dayanarak telif ettiği fıkıh eseri. Bkz. Özel, s. 123.

178 Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 2.

179 Ebu'l-Berekât Hafizuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî. Hanefî âlimi. Nesef'te doğdu. 710/1310 yılında İzac'da vefat etti. Bkz. Özel, s. 74.

وسابق الأقوال في «الخانيّه» و«ملتقى الأبحر» ذو مزيّه
وفي سواهما اعتمد ما أخروا دليله لأنه المحرر
كما هو العادة في «الهداية» ونحوها لراجح الدراية
كذا إذا ما واحداً قد علّلوا له وتعليل سواه أهملوا

أي: إن أول الأقوال الواقعة في «فتاوى» الإمام قاضي خان له مزية على غيره في الرجحان، لأنه قال في أول «الفتاوى»: وفيما كثرت فيه الأقاويل من المتأخرين، اختصرت على قول أو قولين، وقدّمت ما هو الأظهر، وافتتحت بما هو الأشهر إجابة للطالبين وتيسيراً على الراغبين، انتهى. وكذا صاحب «ملتقى الأبحر» التزم تقديم القول المعتمد.

وما عداهما من الكتب التي تذكر فيها الأقوال بأدلتها، كـ«الهداية» وشروحها، وشروح «الكنز»، و«كافي النسفي»، و«البدائع»، وغيرها من الكتب المبسوطة. فقد جرت العادة فيها عند حكاية الأقوال: أنهم يؤخرون قول الإمام، ثم يذكرون دليل كل قول، ثم يذكرون دليل الإمام متضمناً للجواب عما استدل به غيره. وهذا ترجيح له إلا أن ينصّوا على ترجيح غيره.

Şeyhu'l-İslâm Allâme İbnü'ş-Şelebî *Fetâvâ*'sında şöyle söyler:

> Asıl (*râcih*) olan Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel etmektir. Bundan dolayı meşâyıh çoğunlukla onun delilini, ashabından ona muhalefet edenlerin deliline tercih etmişlerdir. Onun delil getirdiğiyle muhalifine cevap vermişlerdir. Bu, fetvanın ona göre olduğunu açıkça beyan etmeseler bile, onun görüşüyle amel edilmesi gerektiğinin bir işaretidir. Zira bu tercih [metodu] açık tashîh gibidir.

İmam [Hafızuddin] en-Nesefî'nin *el-Mustasfâ*[180] adlı eserinin sonunda şöyle denir:

> Bir meselede üç görüş zikredildiğinde tercihe şayan (*râcih*) olan ilk veya sonuncu görüştür ortadaki değil.

Derim ki: Bu yöntemin, bu tür kitapların sahibinin âdeti bilinmediği ve delillerin zikredilmediği durumlarla sınırlandırılması gerekir. Ancak az önce *el-Hâniyye* ve *el-Mültekâ*'dan aktarıldığı gibi [kitabın usulü] bilinirse buna tâbi olunur. Eğer deliller zikredilirse yukarıda söylediğimiz gibi, sonuncu tercih edilir.

Aynı şekilde, mesela iki görüş zikrederler ve bunlardan birini gerekçelendirirlerse (*ta'lîl*), bu görüş gerekçelendirilmeyen görüşe tercih edilir. el-Hayru'r-Remlî'nin *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de Gasp bölümünde ifade ettiği gibi. Bunun benzeri *et-Tahrîr* ve *Şerhi*'nde, İki Zıt Görüş Arasında Tercih bölümünde şöyle ifade edilir:

> İlletine değinilen hüküm, illetine değinilmeyen hükme tercih edilir. Çünkü illeti zikretmek o görüşe verilen öneme ve ona teşvike delalet eder.

180 Nasıruddin es-Semerkandî'nin (ö. 537) *en-Nâfi'* adlı eserinin şerhi. Bkz. Özel, s. 74.

قال شيخ الإسلام العلامة ابن الشلبي في «فتاواه»: الأصل أن العمل على قول أبي حنيفة، ولذا ترجح المشايخ دليله في الأغلب على دليل من خالفه من أصحابه، ويجيبون عما استدل به مخالفه. وهذا أمارة العمل بقوله وإن لم يصرّحوا بالفتوى عليه، إذ الترجيح كصريح التصحيح، انتهى.

وفي آخر «المستصفى» للامام النسفي: إذا ذكر في المسألة ثلاثة أقوال، فالراجح هو الأول، أو الأخير لا الوسط، انتهى.

قلت: وينبغي تقييده بما إذا لم تعلم عادة صاحب ذلك الكتاب، ولم يذكر الأدلة، إما إذا علمت، كما مرّ عن «الخانية» و«الملتقى»، فتتبع، وأما إذا ذكرت الأدلة فالمرجّح الأخير كما قلنا.

وكذا لو ذكروا قولين مثلاً وعللوا لأحدهما، كان ترجيحاً له على غير المعلّل كما أفاده الخير الرملي في كتاب الغصب من «فتاواه الخيرية».

ونظيره، ما في «التحرير» و«شرحه» في فصل الترجيح في المتعارضين: أن الحكم الذي تعرض فيه للعلة يترجح على الحكم الذي لم يتعرض فيه لها، لأن ذكر علته يدل على الاهتمام به والحث عليه، انتهى.

[VI. TASHÎH LAFIZLARI ve GÖRÜŞLERİN TERCİHİNE ETKİLERİ]

Biri tashîh edilmiş iki görüş bulunduğunda
tashîh edilen güvenilir olandır.

Örneğin; el-fetvâ aleyhi, el-eşbeh,
el-ezhar, el-muhtâr, el-evceh veya es-sahîh.

el-esah [ifadesi] es-sahîhten daha kuvvetlidir,
aksi [sahîh] daha güçlüdür de denir.

Bihî yüftâ ve aleyhi'l-fetvâ da aynı şekildedir
ve bu ikisi diğer bütün ifadelerden daha kuvvetlidir.

el-Fetâva'l-Hayriyye'nin sonunda şöyle denir:

> *el-Muzmerât*'ın[181] başında şu ifadeler yer alır: "Fetva alametleri şunlardır: aleyhi'l-fetvâ, bihî yüftâ, bihî ne'huz, aleyhi'l-i'timâd, aleyhi amelü'l-yevm, aleyhi amelü'l-ümmet, huve's-sahîh, huve'l-esah, huve'l-ezhar, huve'l-muhtâru fî zamâninâ, fetvâ meşâyıhina, huve'l-eşbeh, huve'l-evceh lafızları ile bu kitabın metninde *Hâşiyetü'l-Pezdevî*'de ilgili yerde zikredilen diğer lafızlar.

Bu lafızlardan bazısı diğer bazısından üstündür. *el-Fetvâ* lafzı *es-sahîh*, *el-eşbeh* ve benzerlerinden daha üstündür. *Bihî yüftâ* lafzı *el-fetvâ aleyhi* lafzından, *el-esah* lafzı *es-sahîh* lafzından, *el-ahvat* lafzı *el-ihtiyât* lafzından daha üstündür."[182]

Ancak, *Şerhu'l-Münye*'de "mushafa dokunma" bahsinde şöyle denir:

---

181 *Câmiu'l-muzmerât ve'l-müşkilât*, Yûsuf b. Ömer Kudûrî'nin (Nebire-i Ömer, ö. 832/1429) *Muhtasaru'l-Kudûrî* şerhi. Bkz. Özel, s. 98.

182 Remli, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, II, 230.

وحيثما وجدت قولين وقد | صُحِّح واحد فذاك المعتمد
بنحو ذا الفتوى عليه الأشبه | والأظهر المختار ذا والأوجه
أو الصحيح والأصح آكد | منه وقيل عكسه المؤكد
كذا به يفتى عليه الفتوى | وذان من جميع تلك أقوى

قال في آخر «الفتاوي الخيرية»: وفي أول «المضمرات»: أما العلامات للإفتاء فقوله «وعليه الفتوى»، «وبه يفتى»، «وبه نأخذ»، «وعليه الإعتماد»، «وعليه عمل اليوم»، «وعليه عمل الأمة»، «وهو الصحيح»، «وهو الأصح»، «وهو الأظهر»، «وهو المختار في زماننا»، «وفتوى مشايخنا»، «وهو الأشبه»، «وهو الأوجه» وغيرها من الألفاظ المذكورة في متن هذا الكتاب في محلها في «حاشية البزدوي»، انتهى.

وبعض هذه الألفاظ آكد من بعض فلفظ «الفتوى» آكد من لفظ «الصحيح» و«الأصح» و«الأشبه» وغيرها، ولفظ «به يفتى» آكد من لفظ «الفتوى عليه»، [٤٢] و«الأصح» آكد من «الصحيح»، و«الأحوط» آكد من «الاحتياط»، انتهى.

لكن في «شرح المنية»، في بحث مس المصحف:

> Meşâyıhtan öğrendiğimize göre, iki muteber İmam tashîhte tearuz ettiğinde biri *"es-Sahîh budur"* diğeri *"el-Esah budur"* derse, *"es-sahîh"* diyenin görüşünü almak *"el-esah"* diyenin görüşünü almaktan evlâdır. Çünkü *es-sahîh*in karşıtı *fâsid*dir. *el-Esahh*ın karşıtı ise *es-sahîh*tir. *"el-Esah"* diyenin sözü, sahih olma noktasında *"es-sahîh"* diyenin sözüyle muvafıktır. Ancak *"es-sahîh"* diyene göre diğer hüküm fâsittir. Sahihliği konusunda ikisinin ittifak ettiğini almak birine göre fâsit olanı almaktan evlâdır.[183]

Allâme İbn Abdürrezzak [ö. 1138] *ed-Dürrü'l-muhtâr Şerhi*'nde[184] şunu zikreder:

> Cumhur nezdinde meşhur olan *el-esahh*ın *es-sahîh*ten üstün olmasıdır.

Şerhu'l-Bîrî'de şöyle denir:

> *et-Tırâzu'l-müzheb*'de[185] *Hâşiyetü'l-Pezdevî*'den naklen [yazarı] şöyle söyler: *Huve's-sahîh* sözü, aynı zamanda onun dışındakinin sahih olmadığı anlamını da içerir. *el-Esahh* lafzı ise onun dışındakinin sahih olduğu anlamını içerir." Derim ki: Bunu, "çoğunlukla böyledir" kaydıyla sınırlamak gerekir. Çünkü biz, *Şerhu'l-Mecma*"da olduğu gibi *el-esahh*ın karşıtı olarak şaz rivâyet bulduk.

ed-Dürrül-muhtâr'da yukarda geçenlerin özetini nakilden sonra şöyle denir:

---

183 Halebî, *Halebî Kebîr*, s. 58.

184 *Mefâtihu'l-esrâr*. Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed ed-Dımaşkî. Hanefî fıkıh âlimi. 1075/1664 yılında Şam'da doğdu. Şam Sinaniyye Camii'nde hatiplik yaptı. 1138/1726 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 153.

185 *et-Tırâzu'l-müzheb fî tercîhi's-sahîh mine'l-mezheb*. Bedreddin eş-Şehâvî'nin (ö. 1575) fetva usûlüne dair eseri.

والذي أخذناه من المشايخ أنه إذا تعارض إمامان معتبران في التصحيح فقال أحدهما «الصحيح كذا» وقال الآخر «الأصح كذا»، فالأخذ بقول من قال «الصحيح» أولى من الأخذ بقول من قال «الأصح»، لأن «الصحيح» مقابله «الفاسد»، و«الأصح» مقابله «الصحيح»، فقد وافق من قال «الأصح» قائل «الصحيح» على أنه صحيح، وأما من قال «الصحيح» فعنده ذلك الحكم الآخر فاسد، فالأخذ بما اتفقا على أنه صحيح أولى من الأخذ بما هو عند أحدهما فاسد، انتهى.

وذكر العلامة ابن عبد الرزاق في شرحه على «الدر المختار»: أن المشهور عند الجمهور «أن الأصح آكد من الصحيح».

وفي «شرح البيري»: قال في «الطراز المذهّب» ناقلاً عن «حاشية البزدوي»، قوله «هو الصحيح» يقتضي أن يكون غيره غير صحيح، ولفظ «الأصح» يقتضي أن يكون غيره صحيحاً، أقول «ينبغي أن يقيد ذلك بالغالب، لأنا وجدنا مقابل «الأصح» الرواية الشاذة كما في «شرح المجمع»، انتهى.

وفي «الدر المختار» بعد نقله حاصل ما مرّ:

> Sonra *Âdâbu'l-müftîn*[186] risalesinde şunu gördüm: "Güvenilir bir kitapta bir rivâyet, *el-esah*, *el-evlâ* veya *el-erfak* ve benzerleri ile nitelendiğinde fetva, ona ve ona muhalif olandan dilediğine göredir. Eğer rivâyet, *es-sahîh*, *el-me'hûz bih*, *bihî yüftâ* veya *aleyhil-fetvâ* lafızları ile nitelenirse muhalifiyle fetva verilmez. Ancak mesela *el-Hidâye*'de "*Sahîh budur*" [denen rivâyetin] muhalifine *el-Kâfî*'de[187] "*Sahîh budur*" dendiğinde muhayyerdir. Ona göre en kuvvetli, en uygun ve en doğru olanı seçer." Bunu böyle belle.[188]

Derim ki: Bütün bunlardan anlaşılan şudur: İki rivâyetten her biri tek bir lafızla tashîh edildiğinde, mesela iki rivâyetten her biri *huve's-sahîh* veya *el-esah* veya *bihî yüftâ* lafzıyla zikredildiğinde müftî muhayyerdir.

Lafızlar farklı olduğunda eğer lafızlardan biri fetva lafzı ise bu, evla olandır. Çünkü fetva ancak sahih olanla verilir. [Ancak] her sahih olanla fetva verilmez. Çünkü zamanın değişmesi, zaruret ve benzeri sebeplerden ötürü ondan başka bir görüş daha üstün olabileceği için bazen sahihin kendisi ile fetva verilmez. Kendisinde fetva lafzı bulunan [rivâyet] iki şeyi ihtiva eder. **Birincisi;** kendisiyle fetva verilme iznini, **ikincisi;** onun sıhhatini. Çünkü onunla fetva verilmesi, mesela *es-sahîh* veya *el-esah* lafızları bulunan [rivâyetin] aksine, onun için bir tashîhtir.

Eğer her ikisinde fetva lafzı bulunur, ikisinden birinde, örneğin *bihî yüftâ* veya *aleyhi'l-fetvâ* gibi hasr ifadesi bulunursa evlâ olan budur. "Bilakis evlâ olan *aleyhi amelü'l-ümmeti* lafzıdır" sözü de bunun benzeridir. Çünkü bu lafız icmâ ifade ediyor.

---

186 Muhammed ed-Destinâî, ö. 999/1590.

187 Nesefî'nin Ebû Hanîfe, öğrencileri, Şâfiî ve Mâlik'in görüşlerini topladığı *el-Vâfî* adlı kendi eserine yaptığı şerhtir. Bkz. Özel, s. 75.

188 Haskefî, Alâuddin Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Muhammed el-Hısnî el-Eserî, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (*Reddü'l-Muhtâr*'la beraber) (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 175.

ثم رأيت في رسالة «آداب المفتين»: إذا ذيلت رواية في كتاب معتمد ب»الأصح» أو «الأولى» أو «الأرفق» ونحوها، فله أن يفتي بها وبمخالفها أيضاً أيا شاء، وإذا ذيلت ب»الصحيح» أو «المأخوذ به» أو «به يفتى» أو «عليه الفتوى»، لم يفت بمخالفها إلا إذا كان في «الهداية» مثلاً «هو الصحيح»، وفي «الكافي» بمخالفه «هو الصحيح» ، فيخير فيختار الأقوى عنده والأليق والأصلح انتهى. فليحفظ، انتهى.

قلت: وحاصل هذا كله؛ أنه إذا صحّح كل من الروايتين بلفظ واحد، كأن ذكر في كل واحدة منهما «هو الصحيح» أو «الأصح» أو «به يفتى»، تخير المفتي.

وإذا اختلف اللفظ، فإن كان أحدهما لفظ الفتوى فهو أولى، لأنه لا يفتى إلا بما هو صحيح، وليس كل صحيح يفتى به، لأن الصحيح في نفسه قد لا يفتى به لكون غيره أوفق لتغير الزمان وللضرورة ونحو ذلك، فما فيه لفظ الفتوى يتضمن شيئين؛ أحدهما «الإذن بالفتوى به»، والآخر «صحته»، لأن الإفتاء به تصحيح له، بخلاف ما فيه لفظ «الصحيح» أو «الأصح» مثلاً.

وإن كان لفظ الفتوى في كل منهما، فإن كان أحدهما يفيد الحصر مثل؛»به يفتى» أو «عليه الفتوى» فهو الأولى. ومثله بل أولى لفظ «عليه عمل الأمة» لأنه يفيد الإجماع.

İki rivâyetten hiçbirinde fetva lafzı yoksa, eğer birinde *el-esah* lafzı, diğerinde *es-sahîh* lafzı bulunursa yukarıdaki ihtilaf geçerlidir. Ancak bu, iki tashîh iki [farklı] kitapta bulunuyorsa söz konusudur. [İki tashîh] aynı kitapta, aynı İmam'dan nakledildiğinde ise *el-esahh*ın *es-sahîh*e takdimi konusunda herhangi bir ihtilaf doğmaz. Çünkü karşıtının *esah* olduğu şeklindeki açık beyandan sonra, *es-sahîh*in karşıtının *fâsid* olduğu şeklindeki izlenim açığa çıkmaz. Ancak meselede üçüncü bir görüş varsa bu, fâsit olur.

Aynı şekilde mesela, iki imamdan iki tashîh zikrettiğinde ve sonra "Bu ikinci tashîh birinciden daha sahihtir" dediğinde şüphe yoktur ki onun kastı daha sahih olanı ifade edeni tercihtir. Allâme Kâsım'ın *Tashîh*'inde bunun pek çok örneği bulunur.

Her biri *el-esah* veya *es-sahîh* lafzıyla olduğunda, eğer tashîhte bulunan iki imam aynı mertebede bulunuyorlarsa ikisinden birini seçmede muhayyer olduğunda şüphe yoktur. Ancak iki imamdan biri daha bilgili ise onun tashîhi tercih edilir. Mesela birinin *el-Hâniyye*'de, diğerinin *el-Bezzâziyye*'de olması gibi. Çünkü Kâdîhan'ın tashîhi daha kuvvetlidir. Allâme Kâsım şöyle söyler: "Kâdîhan, tashîhine güvenilmeyi en fazla hak edendir."

İkisinden sadece birinin tashîhini, *el-esah* veya *el-ahvat* veya *el-evlâ* veya *el-erfak* lafızlarıyla açıkça belirtmiş ve diğerinin tashîhi konusunda susmuşsa aynı şekilde muhayyerdir. Çünkü bu lafız diğerinin sıhhatini ifade eder. Ancak evlâ olan sıhhatinin fazlalığından dolayı *el-esah* ile tasrih ettiğini almaktır. Aynı şekilde ikisinden birini *el-esah* diğerini *es-sahîh* ile tasrih etmişse evlâ olan *el-esah* ile tasrih edilmiş olanı almaktır.

وإن لم يكن لفظ الفتوى في واحد منهما، فإن كان أحدهما بلفظ «الأصح»، والآخر بلفظ «الصحيح» فعلى الخلاف السابق، لكن هذا فيما إذا كان التصحيحان في كتابين، أما لو كانا في كتاب واحد من إمام واحد، فلا يتأتى الخلاف في تقديم «الأصح» على «الصحيح»، لأن إشعار «الصحيح» بأن مقابله «فاسد» لا يتأتى فيه بعد التصريح بأن مقابله «أصح»، إلا إذا كان في المسألة قول ثالث يكون هو الفاسد. وكذا لو ذكر تصحيحين عن إمامين ثم قال «إن هذا التصحيح الثاني أصح من الأول» مثلاً، فإنه لا شك أن مراده ترجيح ما عبّر عنه بكونه أصح، ويقع ذلك كثيراً في تصحيح العلامة قاسم.

وإن كان كل منهما بلفظ «الأصح» أو «الصحيح»، فلا شبهة في أنه يتخير بينهما إذا كان الإمامان المصححان في رتبة واحدة، أما لو كان أحدهما أعلم، فإنه يختار تصحيحه، كما لو كان أحدهما في «الخانية» والآخر في «البزازية» مثلاً، فإن تصحيح قاضي خان أقوى، فقد قال [٥٢] العلامة قاسم «إن قاضي خان من أحق من يعتمد على تصحيحه».

وكذا يتخير إذا صرّح بتصحيح إحداهما فقط بلفظ «الأصح» أو «الأحوط» أو «الأولى» أو «الأرفق»، وسكت عن تصحيح الأخرى، فإن هذا اللفظ يفيد صحة الأخرى، لكن الأولى الأخذ بما صرّح بأنها «الأصح» لزيادة صحتها. وكذا لو صرّح في إحداهما ب»الأصح» وفي الأخرى ب»الصحيح» فإن الأولى الأخذ ب»الأصح».

[VII. TASHÎH EDİLMİŞ GÖRÜŞLERİN TERCİH HİYERARŞİSİ]

İki görüşün de tashîh edildiğini görürsen,
dilediğini al. Zira her biri güvenilirdir.

Ancak o ikisi sahîh ve esah olduğunda
veya "zâ yüftâ bihî" denildiğinde bunu tercih et.

Veya metinlerde bulunursa veya İmam'ın görüşü olursa
veya zâhiru'r-rivâye olursa veya önde gelen çoğunluk onunla görüş bildirmişse,

Veya istihsânla çıkarılmış olursa
veya vakıflar için faydayı arttırırsa,

Veya zamana daha uygun olursa
veya delil açısından daha açık olursa.

Bütün bunlar, tashîhler çatıştığında
veya hakkında bir açıklama bulunmadığında [dikkate alınır].

Öğrendiğin tercih sebeplerinden birine sahip olanı alırsın,
ki bu konu açıklığa kavuştu.

Görüşlerden birinde bulunan tashîh alametlerinin ve bazı tashîh lafızlarının diğer bazılarından kuvvetli olduğunu zikrettik. Öyle ki bunun faydası iki görüş tashîh edilirken ortaya çıkan tearuz esnasında açığa çıkar. Bu konuyu daha önce ele alınmayan bir güzellikte açıkladım. Bundan dolayı onların "Bir meselede tashîh edilmiş iki görüş olduğunda müftî muhayyerdir" sözü mutlak manada değildir. Bilakis bu, görüşlerden birinde, tashîhten önce veya sonra tercih ettirici bir sebep bulunmadığında söz konusudur.

Tercih ettirici sebeplerden **birincisi;** tashîhlerden birinin *es-sahîh* lafzıyla, diğerinin *el-esah* lafzıyla yapılmasıdır. Bu durumda, yukarıda belirtildiği gibi, meşhur olan görüş *el-esahhı es-sahîhe* tercih etmektir.

وإن تجد تصحيح قولين ورد فاختر لما شئت فكلّ معتمد
إلا إذا كانا صحيحاً وأصح أو قيل ذا يفتى به فقد رجح
أوكان فى المتون أوقول الإمام أو ظاهر المروي أو جلّ العظام
قال به أوكان الاستحسانا أو زاد للأوقاف نفعاً بانا
أو كان ذا أوفق للزمان أوكان ذا أوضح في البرهان
هذا إذا تعارض التصحيح أولم يكن أصلا به تصريح
فتأخذ الذي له مرجّح مما علمته فهذا الأوضح

لما ذكرت علامات التصحيح لقول من الأقوال، وأن بعض ألفاظ التصحيح آكد من بعض، وهذا إنما تظهر ثمرته عند التعارض بأن كان التصحيح لقولين، فصّلت ذلك تفصيلاً حسناً لم أسبق إليه أخذاً مما مهدته قبل هذا، وذلك أن قولهم «إذا كان في المسألة قولان مصححان فالمفتي بالخيار» ليس على إطلاقه، بل ذاك إذا لم يكن لأحدهما مرجح قبل التصحيح أو بعده.

الأول من المرجحات: ما إذا كان تصحيح أحدهما بلفظ «الصحيح»، والآخر بلفظ «الأصح»، وتقدم الكلام فيه وأن المشهور ترجيح «الأصح» على «الصحيح».

İkinci; [Görüşlerden] birinin fetva lafzıyla diğerinin fetva lafzı dışında bir lafızla gelmesidir. Nitekim bunun da açıklaması daha önce geçmişti.

Üçüncü; Tashîh edilmiş iki görüşten birinin metinlerde, diğerinin metinler dışında bir yerde olması. Çünkü iki görüşten biri için tashîh bulunmadığında, içerikleri mezhebi nakil olduğundan dolayı metinlerde olan öncellenir. Nitekim bu da daha önce geçmişti. İki tashîh tearuz ettiğinde de durum aynı şekildedir. Bundan dolayı *el-Bahr* [yazarı] Namazların Kazâsı bölümünde şöyle söyler:

> Tashîhler ihtilaf ettiğinde, metinlere uygun olan ile fetva vermek ve amel etmek evlâ olandır.[189]

Dördüncü; Görüşlerden birinin İmâm- Âzam'ın görüşü, diğerinin ashabından birinin görüşü olması. Çünkü iki görüşten biri için tercih bulunmadığında İmam'ın görüşü öncelenir. Nitekim açıklaması daha önce geçmişti. Tercihten sonra da aynı şekildedir.

Beşinci; Görüşlerden biri *zâhiru'r-rivâye* olduğunda diğerine öncelenir. *el-Bahr* [yazarı] Emzirme bölümünde şöyle söyler:

> İhtilaf edildiğinde fetva, *zâhiru'r-rivâye*yi tercih etmektir.[190]

Zekâtın Sarf Yerleri bölümünde de şöyle söyler:

> Tashîhler farklılaştığında *zâhiru'r-rivâye*yi araştırmak ve ona dönmek gerekir.[191]

Altıncı; Tashîh edilmiş görüşlerden birinin, ileri gelen meşâyıhın görüşü olması. el-Bîrî'nin *el-Eşbâh* üzerine yaptığı şerhte şöyle denir:

---

189 İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 89.
190 İbn Nüceym, *el-Bahr*, III, 238.
191 İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 269.

الثاني: ما إذا كان أحدهما بلفظ الفتوى والآخر بغيره كما تقدم بيانه.

الثالث: ما إذا كان أحد القولين المصححين في المتون والآخر في غيرها، لأنه عند عدم التصحيح لأحد القولين يقدم ما في المتون، لأنها الموضوعة لنقل المذهب، كما مرّ، فكذا إذا تعارض التصحيحان.

ولذا قال في «البحر» في باب قضاء الفوائت: فقد اختلف التصحيح، والفتوى والعمل بما وافق المتون أولى.

الرابع: ما إذا كان أحدهما قول الإمام الأعظم، والآخر قول بعض أصحابه، لأنه عند عدم الترجيح لأحدهما يقدم قول الإمام، كما مرّ بيانه، فكذا بعده.

الخامس: ما إذا كان أحدهما ظاهر الرواية فيقدم على الآخر.

قال في «البحر» من كتاب الرضاع: «الفتوى إذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية». وفيه من باب المصرف «إذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليه».

السادس: ما إذا كان أحد القولين المصححين قال به جلّ المشايخ العظام.

ففي «شرح البيري» على «الأشباه»:

> Meşâyıhtan aktarılan tespite göre, bir meselede ihtilaf edildiğinde çoğunluğun görüşü dikkate alınır.

Bunun benzerini yukarıda *el-Hâvi'l-kudsî*'den aktarmıştık.

Yedinci; Görüşlerden birinin istihsâna, diğerinin kıyasa dayanıyor olması. Daha önce belirttiğimiz gibi, bazı meseleler dışında tercihe layık olan istihsândır.

Sekizinci; Görüşlerden birinin vakıf için faydalı olması. *el-Hâvi'l-kudsî* ve diğerlerinde "Ulemanın ihtilaf ettiği konularda vakıf için faydalı olanla fetva verilir" şeklinde açıklamada bulunmuşlardır.

Dokuzuncu; Görüşlerden birinin o çağdakiler için daha uygun olması. Onların örfüne uygun olan veya onlara kolay gelen, güven duyulma açısından daha üstündür. Bundan dolayı onlar şahitlerin tezkiyesi ve zâhir adaletle yargılama yapılmaması konularında, zamanın şartları değiştiği için İmameyn'in (Ebû Yûsuf, Muhammed) görüşü ile fetva verdiler. İmam, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in çağının aksine Resulullah (s.a.v.)'in hayırla andığı bir çağda yaşamıştı. İkisinin döneminde ise yalan yaygınlaşmış ve tezkiye gerekli olmuştu. Aynı şekilde onlar (müteahhirîn), üç imamımızın [Kur'an] öğretme ve benzer konular karşılığında isti'cârın caiz olmadığı görüşünden ayrılmışlar, zamanın değişmesi ve zaruret sebebiyle buna cevaz veren görüşü kabul etmişlerdir. Nitekim açıklaması yukarıda geçti.

Onuncu; Görüşlerden birinin delilinin daha açık ve daha zâhir olması. Daha önce geçtiği gibi tercih delilin kuvvetine göredir. İki tashîh bulunduğunda, delili inceleme ehliyetine sahip olan kişi, görüşlerden birinin delilinin daha kuvvetli olduğunu gördüğünde onunla amel etmesi daha evlâdır.

Bütün bunlar, tashîhler çatıştığında söz konusudur. Çünkü görüşlerden her biri, sıhhat açısından diğeriyle eşittir. Görüşlerden biri diğerine göre daha kuvvetli ise onunla amel etmek, diğerine oranla daha evlâdır. Aynı şekilde, görüşlerden biri tashîh ile açıklığa kavuşturulmamışsa, kendisinde; metinlerde bulunması, İmam'ın görüşü olması veya *zâhiru'r-rivâye* olması vb. gibi tercih ettirici sebeplerden biri bulunan görüş öncelenir.

أن المقرر عن المشايخ أنه متى اختلف في المسألة، فالعبرة بما قاله الأكثر، انتهى. وقدمنا نحوه عن «الحاوي القدسي».

السابع: ما إذا كان أحدهما الاستحسان، والآخر القياس، لما قدمناه من أن الأرجح الاستحسان إلا في مسائل.

الثامن: ما إذا كان أحدهما أنفع للوقف، لما صرحوا به في «الحاوي القدسي» وغيره من أنه يفتى بما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه.

التاسع: ما إذا كان أحدهما أوفق لأهل الزمان، فإن ما كان أوفق لعرفهم أو أسهل عليهم فهو أولى بالاعتماد عليه. ولذا أفتوا بقول الإمامين في مسألة تزكية الشهود وعدم القضاء بظاهر العدالة لتغير أحوال الزمان، [٦٢] فإن الإمام كان في القرن الذي شهد له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالخيرية، بخلاف عصرهما، فإنه قد فشا فيه الكذب فلا بد فيه من التزكية. وكذا عدلوا عن قول أئمتنا الثلاثة في عدم جواز الاستئجار على التعليم ونحوه، لتغير الزمان ووجود الضرورة، إلى القول بجوازه كما مرّ بيانه.

العاشر: ما إذا كان أحدهما دليله أوضح وأظهر، كما تقدم أن الترجيح بقوة الدليل، فحيث وجد تصحيحان ورأى من كان له أهلية النظر في الدليل أن دليل أحدهما أقوى فالعمل به أولى.

هذا كله، إذا تعارض التصحيح، لأن كل واحد من القولين مساوٍ للآخر في الصحة، فإذا كان في أحدهما زيادة قوة من جهة أخرى، يكون العمل به أولى من العمل بالآخر، وكذا إذا لم يصرح بتصحيح واحد من القولين، فيقدم ما فيه مرجح من هذه المرجحات ككونه في المتون أو قول الإمام أو ظاهر الرواية إلخ.

[VIII. RİVAYETLERİN MEFHÛMU İLE AMEL ETME]

Gelen rivâyetlerin mefhûmu ile amel et,
sabit olan açık ifadelere muhalif olmadıkça.

Bil ki, mefhûm iki kısımdır:

Mefhûm-ı Muvâfakat: Lafzın, hakkında söz söylenenin (*mantûk*) hükmünün, hakkında söz söylenmeyen (*meskût*) için de sâbit olduğuna delalet etmesi. Saf dilsel anlam, yani içtihat ve re'ye ihtiyaç hissetmeksizin anlaşılan anlam. "Onlara üff bile deme"[192] lafzının, vurmanın haramlığına delalet etmesi gibi.

Mefhûm-ı Muhâlefet: Lafzın, mantûkun hükmünün zıddının, meskût için sabit olduğuna delalet etmesi. Mefhûm-ı muhâlefet birkaç çeşittir: **Mefhûm-ı sıfat;** "Saimelerde zekât vardır" gibi. **Mefhûm-ı şart;** örneğin "Eğer hâmile iseler onlara nafakalarını verin"[193] gibi. **Mefhûm-ı gâye;** örneğin "Başka bir eşle nikâhlanıncaya kadar"[194] gibi. **Mefhûm-ı âdet;** örneğin "Seksen değnek"[195] gibi. **Mefhûm-ı lakab;** Hükmün müştak olmayan bir isim ile sınırlı olması, "*Koyunlarda zekât vardır*" gibi.

İki çeşitten birincisine (*mefhûm-ı muvâfakat*) itibar etmede ittifak vardır. İkincisinde (*mefhûm-ı muhâlefet*) ise çeşitleriyle beraber ihtilaf edilmiştir. Şâfiîlere göre sonuncusu (*mefhûm-ı lakab*) dışındakiler muteberdir. Bu, yemle beslenen hayvanda zekât olmayacağına, hâmile olmayana nafaka olmayacağına, başkasıyla nikâhlandığında helal olacağına ve seksen değnekten fazlasını yasaklamaya delalet eder. Hanefîlerde ise *mefhûm-ı muhalefet* bütün çeşitleriyle beraber, sadece Şâri'in kelamında geçerli değildir. Ayrıntılı bilgilerin tamamı usûl kitaplarında mevcuttur.

Şerhu't-Tahrîr'de "sadece Şâri'in sözünde muteber değildir" sözünden sonra [yazarı] şöyle söyler:

192 İsra, 17/23.
193 Talâk, 65/6.
194 Bakara, 2/230.
195 Nûr, 24/4.

واعمل بمفهوم روايات أتى ما لم يخالف لصريح ثبتا

اعلم: أن المفهوم قسمان:

مفهوم موافقة: وهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق لمسكوت، بمجرد فهم اللغة، أي بلا توقف على رأي واجتهاد، كدلالة ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ على تحريم الضرب.

ومفهوم مخالفة: وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت، وهو أقسام: مفهوم الصفة، ك«فى السائمة زكاة». ومفهوم الشرط، نحو ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾. ومفهوم الغايه، نحو ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾. ومفهوم العدد، نحو ﴿ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾. ومفهوم اللقب، وهو تعليق الحكم بجامد، ك «في الغنم زكاة».

اعتبار القسم الأول من القسمين متفق عليه. واختلف في الثاني بأقسامه، فعند الشافعية معتبر سوى الأخير، فيدل على نفي الزكاة عن العلوفة، وعلى أنه لا نفقة لمبانة غير حامل، وعلى الحل إذا نكحت غيره، وعلى نفي الزائد على الثمانين. وعند الحنفية غير معتبر بأقسامه في كلام الشارع فقط، وتمام تحقيقه في كتب الأصول.

قال في «شرح التحرير» بعد قوله «غير معتبر في كلام الشارع فقط»:

Şeyh Celâleddîn el-Habbâzî[196] *Hâşiyetü'l-Hidâye*'de Şemsü'l-eimme el-Kerderî'den şunu nakleder: "Şâri'in hitaplarında, bir şeyi belirli bir biçimde tahsis etmek, o şeyin dışındakilerin hükmünün, o şeyin hükmünün aksine olduğuna delalet etmez. İnsanların anlayışlarında ve örflerinde, muâmelâtta ve akliyyâtta ise delalet eder.[197]

Müteahhirîn bunu yaygın olarak kullanmıştır. *Hızânetü'l-ekmel*[198] ve *el-Hâniyye*'deki şu ifadeler de buna dayanır:

[Bir kimse] "Benim sana yüz dirhemden fazla borcum yoktur" derse, bu, yüz dirhem borcun olduğunu ikrardır. "Benim sana yüz dirhemden ne fazla ne de az borcum vardır" dediğinde ise herhangi bir şeyin gerekmeyeceği hususunda bir kapalılık yoktur. Nitekim bu, düşünen için açıktır.

en-Nehr'in Hac bölümünde şöyle söylenir:

Mefhûm, rivâyetlerde ittifakla muteberdir, sahabe sözleri de bu türdendir. Bunun re'yle idrak edilebilenlerle sınırlandırılması gerekir, idrak edilemeyenle değil.

Çünkü sahabi sözü re'yle yani içtihatla anlaşılamadığında bu, onun için merfû' bir hüküm olur ve Şâri'in (s.a.v.) sözlerinden kabul edilir. Onun sözlerinde ise mefhûm, muteber değildir. Rivâyetlerden kasıt, kitaplarda sahabi ve diğer müçtehitlerden rivâyet edilenlerdir.

en-Nehr'de abdestin sünnetleri konusunda aynı şekilde şöyle denir:

Birçok nassın mefhûmunun aksine, kitapların mefhûmları hüccettir.

---

196 Celaluddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî el-Bahtiyârî el-Hucendî. Hanefî fıkıh âlimi. Dımaşk'ta el-Hatuniyye ve el-İzziyye medreselerinde ders verdi. 691/1292 yılında vefat etti. Bkz. Özel, s. 71.

197 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, I, 117.

198 el-Cürcânî'nin (ö. 522) *el-Câmiu'l-kebîr, el-Câmiu's-sağîr, ez-Ziyâdât, el-Müntekâ*, İbn Ziyâd'ın *el-Mücerred*, el-Hâkimu'ş-Şehîd'in *el-Kâfî*'si, Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı ve *Şerhu't-Tahâvî, Uyûnü'l-mesâil* gibi eserlerden derleyerek oluşturduğu eseri. Bkz. Özel, s. 43.

فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي في «حاشية الهداية» عن شمس الأئمة الكردري»أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع، فأما فى متفاهم الناس وعرفهم وفى المعاملات والعقليات يدل» انتهى.

وتداوله المتأخرون وعليه ما فى «خزانة الأكمل» و«الخانية»: لو قال «ما لك عليّ أكثر من مائة درهم»، كان إقراراً بالمائة. ولا يشكل عليه عدم لزوم شيء فى»ما لك عليّ أكثر من مائة درهم ولا أقل» كما لا يخفى على المتأمل، انتهى.

وفي حج «النهر»: المفهوم معتبر في الروايات اتفاقاً، ومنه أقوال الصحابة. قال وينبغي تقييده بما يدرك بالرأي لا ما لم يدرك به، انتهى.

أى :لأن قول الصحابي إذا كان لا يدرك بالرأي أي بالاجتهاد له حكم المرفوع، فيكون من كلام الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم، والمفهوم فه غير معتبر. فالمراد بالروايات ما روي في الكتب عن المجتهدين من الصحابة وغيرهم.

فى «النهر» أيضاً عند سنن الوضوء: مفاهيم الكتب حجة بخلاف أكثر مفاهيم النصوص، انتهى.

Ğâyetü'l-beyân'da "Kadının saç örgülerini çözmesi gerekmez" sözünden sonra şöyle denir:

> Kadın zikredilerek, erkeğin bu hükme tâbi olmadığına dikkat çekildi. Rivâyetlerde bir şeyin tahsisi, onun dışındakilerin nefyine delalet eder. Nasslar ise böyle değildir. Bize göre nasslarda [tahsis] onun dışındakilerin nefyine delalet etmez.

Aynı şekilde *Ğâyetü'l-beyân*'da Hac Suçları bölümünde "Yırtıcı bir hayvan ihramda olan bir kişiye saldırsa ve o da onu öldürse o kişiye bir şey gerekmez" sözünden sonra şöyle denir:

> Rivâyet edilir ki, Ömer r.a. yırtıcı bir hayvanı öldürdü ve hedy olarak bir koç kesti ve "İlk önce ben ona saldırdım" diyerek kurban (*hedy*) kesmesini, ilk olarak kendisinin saldırmasıyla illetlendirdi. Bununla bilinir ki ihramda olan kişi [hayvan saldırmadan] onu öldürmek için saldırmazsa bilakis onun saldırısından korunmak için hayvanı öldürürse ona bir şey gerekmez. Aksi takdirde illetlendirmenin bir anlamı olmaz. Ve şöyle denmez: Size göre bir şeyi açıkça zikrederek tahsis etmek onun dışındakilerin nefyine delalet etmez, öyleyse siz nasıl Ömer r.a.'ın sözünü delil getiriyorsunuz? Biz deriz ki: Bu, Şer'î hitaplarda söz konusudur, rivâyetler ve ma'kûlâtta ise delalet eder, ve Ömer'in delillendirmesi de ma'kûlât kısmındandır.

Özetle: Hükümlerin illetlendirilmeleri bazen şer'î nass -ayet veya hadis- ile olur. Bazen de burada olduğu gibi akıl ile olur. Aklî illetler Şâri'in sözü değildir, mefhûmu muteberdir. Bundan dolayı onların, "Bu illetin gereği, şunun cevazı ve şunun haramlığıdır" dediklerini ve onun mefhûmu ile istidlalde bulunduklarını görürsün.

Eğer sen dersen ki: *el-Eşbâh*'ta Kazâ kitabında [yazarı] şöyle söyler:

وفى «غاية البيان» عند قوله «وليس على المرأة أن تنقض ضفائرها»: احترز بالمرأة عن الرجل، وتخصيص الشيء فى الروايات يدل على نفي ما عداه بالاتفاق، بخلاف النصوص، فإن نفيها لا يدل على نفي ما عداه عندنا.

وفي «غاية البيان» أيضاً في باب جنايات الحج عند قوله «وإذا صال السبع على المحرم، فقتله لا شيء عليه»: لما روي أن عمر رضي الله تعالى عنه [٧٢] قتل سبعاً وأهدى كبشاً، وقال «إنا أبتدأناه» علل لإهدائه بابتداء نفسه، فعلم به أن المحرم إذا لم يبتدئ بقتله، بل قتله دفعاً لصولته لا يجب عليه شيء، وإلا لم يبق للتعليل فائدة. ولا يقال «تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه عندكم، فكيف تستدلون بقول عمر رضي الله تعالى عنه؟» لأنا نقول «ذاك في خطابات الشرع أما في الروايات والمعقولات فيدل، وتعليل عمر من باب المعقولات»، انتهى.

وحاصله: أن التعليل للأحكام تارة يكون بالنص الشرعي، من آية أو حديث، وتارة يكون بالمعقول، كما هنا، والعلل العقلية ليست من كلام الشارع، فمفهومها معتبر. ولهذا تراهم يقولون «مقتضى هذه العلة جواز كذا وحرمته»، فيستدلون بمفهومها.

فإن قلت: قال في «الأشباه» من كتاب القضاء:

> Delillerde olduğu gibi mezhebin zâhirinde de, insanların sözlerinde mefhûm ile delillendirme caiz değildir. Ancak *Ğâyetü'l-beyân*'da hac bölümünde belirtildiği gibi, rivâyetlerin mefhûmu hüccettir.[199]

Bu, yukarıda geçen "Sadece Şâri'in sözünde muteber değildir" ifadesine muhaliftir.

Derim ki: Müteahhirîn yukarıda belirttiğimiz görüştedir.

Allâme el-Bîrî *Şerh*'inde şöyle söyler:

> *ez-Zahîriyye*'deki "Mefhûmla delillendirme caiz değildir" ifadesi âlimlerimize (r.a.) göre zâhiru'l-mezhebdir. Muhammed'in *es-Siyerü'l-kebîr*'de mefhûmla delillendirmenin cevazına dair zikrettikleri *zâhiru'r-rivâye*ye muhaliftir.
>
> *Havâşi'l-keşf*'te [yazarı] şöyle söyler: *Fevâidü'z-Zahîriyye*'de[200] namazda mekruh olanlar bölümünde şunu gördüm: "Mefhûmla delillendirme caizdir." Şemsü'l-eimme es-Serahsî bunu *es-Siyerü'l-kebîr*'de zikretti ve şöyle dedi: "Muhammed *es-Siyer*'in meselelerini mefhûmla delillendirme üzerine bina etmiştir. Hassâf da bunu benimsemiş ve hiyel meselelerini onun [mefhûm] üzerine bina etmiştir."
>
> *el-Musaffâ*'da[201] şöyle denir: "Bir şeyi zikrederek tahsis etme, o şey dışındakilerin nefyine delalet etmez. Biz deriz ki: Rivâyetlerde, insanların ifadelerinde ve ma'kûlâtta tahsis, onun dışındakilerin nefyine delalet eder. Nikâh bölümünden [aktarıldı]."
>
> *Hızânetü'r-rivâyât*'ta[202] şöyle denir: "Rivâyetlerde, konulan kayıt onun dışındakileri nefyeder."

---

199 İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 1983), s. 263.

200 *el-Fevâidu'z-Zahîriyye fi'l-fetâvâ*. Zahîruddin el-Buhârî'nin (ö. 619) eseri. Bkz. Özel, s. 63.

201 Necmuddin en-Nesefî'nin (ö. 537) hilaf konusunda yazdığı *el-Manzûmetu'n-Nesefiyye* adlı esere, Hafizuddin en-Nesefî (ö. 710) tarafından yapılan şerh. Bkz. Özel, s. 75.

202 Kâdı Cuken'in (ö. 920) garip mesele ve rivayetleri ihtiva eden fıkıh eseri. Bkz. Özel, s. 115.

لا يجوز الاحتجاج بالمفهوم فى كلام الناس في ظاهر المذهب كالأدلة، وأما مفهوم الرواية فحجة، كما في «غاية البيان» من الحج، انتهى. فهذا مخالف لما مرّ من أنه غير معتبر في كلام الشارع فقط!

قلت: الذي عليه المتأخرون ما قدمناه.

وقال العلامة البيري في «شرحه»: والذي في «الظهيرية»: الاحتجاج بالمفهوم لا يجوز، وهو ظاهر المذهب عند علمائنا رحمهم الله تعالى، وما ذكره محمد في «السير الكبير» من جواز الاحتجاج بالمفهوم فذلك خلاف ظاهر الرواية.

قال في «حواشي الكشف»: رأيت في «الفوائد الظهيرية» في باب ما يكره في الصلاة «أن الاحتجاج بالمفهوم يجوز». ذكره شمس الأئمة السرخسي في «السير الكبير» وقال: بنى محمد مسائل «السير» على الاحتجاج بالمفهوم، وإلى هذا مال الخصاف وبنى عليه مسائل الحيل.

وفي «المصفى» التخصيص بالذكر لا يدل على نفي ما عداه. قلنا: التخصيص في الروايات وفي متفاهم الناس وفي المعقولات يدل على نفي ما عداه، انتهى. من النكاح.

وفي «خزانة الروايات»: القيد في الرواية ينفي ما عداه.

> *es-Sirâciyye*'de şöyle denir: "Ancak insanların haber türü ifadelerinde, bir şeyi zikrederek tahsis etmek onun dışındakilerin nefyine delalet eder. Aynı şekilde bunu es-Serahsî zikretmiştir."
>
> Derim ki [el-Bîrî]: Zâhir olan, Hassâf'ın hiyel konusunda seçtiği gibi *es-Siyer*'de olanla amel etmektir. Buna muhalefet edeni görmüyoruz. Allah en iyisini bilir.

el-Bîrî'nin sözü bitti.

Yani; mefhumla delillendirmenin cevazı ile amel edilir. Ancak bu, mutlak manada değildir, bilakis yukarıda açıkladıklarımızdan öğrendiğin gibi Şâri'in sözü dışındakilerde [geçerlidir].

Ancak *es-Siyerü'l-kebîr*'de Şâri'in sözü bile olsa onunla amel etmenin caiz olduğunu gördüm. Müşriklerin Kapları ve Onların Kestikleri bölümünde o şöyle zikreder:

> "Ehl-i harp Hıristiyan kadınlarla evlenmek haram değildir." Buna Ali'nin şu hadisini delil getirir. "Resulullah s.a.v. Hicr Mecûsîlerine bir mektup yazdı ve onları İslâm'a davet etti. Müslüman olanların sözünü kabul etti. Kestiklerini yememe, kadınlarını nikâhlamama şartıyla Müslüman olmayanları cizyeyle sorumlu tuttu."[203]

Şemsü'l-eimme es-Serahsî şerhinde şöyle söyler:

> O, yani Muhammed, sanki Resulullah s.a.v.'in Mecûsîleri bu şekilde tahsisinden "Ehl-i kitap kadınları ile nikâhlanmakta bir beis yoktur" sonucunu çıkardı. O, bu kitabı mefhûmun hüccet olması üzerine dayandırdı. Bu konunun açıklaması ilgili yerde gelecektir.[204]

Dört bölüm sonra, Valiye İtaat Konusunda Gerekenler bölümünde şöyle söyler:

---

203 Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998), I, 104.

204 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, I, 104.

وفي «السراجية»: أما في متفاهم الناس من الإخبارات، فإن تخصيص الشيء بالذكر على نفي ما عداه. كذا ذكره السرخسي، انتهى.

أقول: الظاهر أن العمل على ما في «السير» كما اختاره الخصاف في الحيل ولم نر من خالفه، والله تعالى أعلم، انتهى كلام البيري.

أي: إن العمل على جواز الاحتجاج بالمفهوم لكن لا مطلقاً بل في غير كلام الشارح، كما علمت مما قررناه، وإلا فالذي رأيته في «السير الكبير» جواز العمل به حتى في كلام الشارع.

فإنه ذكر في باب آنية المشركين وذبائحهم: أن تزوج نساء النصارى من أهل الحرب لا يحرم، واستدل عليه بحديث علي «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كتب إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام، فمن أسلم قبل منه، ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية فى أن لا يؤكل له ذبيحة ولا ينكح منهم امرأة».

قال شمس الأئمة السرخسي في «شرحه»: فكأنه، أي محمداً، استدل بتخصيص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المجوس بذلك على أنه لا بأس بنكاح نساء أهل الكتاب، فإنه بنى هذا الكتاب على أن المفهوم حجة، ويأتي بيان ذلك في موضعه.

ثم قال بعد أربعة أبواب في باب ما يجب من طاعة الوالي:

> Muhammed'in görüşüne göre eğer emirin tellâlı "Kim ulûfe isterse filancının sancağı altında çıksın" derse, bu, nehiy konumundadır. Yani onunla beraber çıktıktan sonra onları sancak sahibinden ayrılmaktan nehyetmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu kitap, mefhûmun hüccet olması üzerine bina edilmiştir. Bize göre mezhepte açık olan görüş (*zâhiru'l-mezheb*), mefhûmun hüccet olmamasıdır. Mefhûm-ı sıfat ve mefhum-ı şart bu konuda eşittir. Ancak o, bu konuda insanların çoğunun anladığı maksada itibar etmiştir. Çünkü savaşçılar çoğunlukla ilmî gerçekler üzerinde durmazlar. Onların emîri, bu lafız ile insanların filan kişinin sancağı altında olmaksızın [sefere] çıkmalarını yasaklamıştır. Kelamın delaletiyle bilinen nehiy, hakkında nass olan gibidir.[205]

Bunun gereği şudur: *Zâhiru'l-mezheb*, insanların sözleri dışında mefhûmun hüccet olmamasıdır. Çünkü onun, emirin sözü hakkında bu babda zikrettikleri insanların sözlerindendir, Şâri'in sözlerinden değildir. Bu, daha önce *el-Eşbâh*'tan aktarılan ifadelere uygundur.

Zâhir olan, "mefhûmun insanların sözlerinde hüccet olması" görüşünün müteahhirînin görüşü olmasıdır. Nitekim bu, *Şerhu't-Tahrîr*'in geçen ifadelerinden bilinir. Muhtemelen onların bu konuda dayanakları yukarıda *es-Siyerü'l-kebîr*'den naklettiklerimizdir. Zira o, altı *Zâhiru'r-rivâye* kitabından biridir. Hatta o tasnif olarak onların sonuncusudur ve daha önce şiirde belirttiğimiz gibi amel ona göredir.

Özetle; Şimdi amel, Şâri'in kelamı dışındakilerde mefhûma itibar iledir. Çünkü Şâri'in kelamında bir şeyi belirlemek, o şeyin faydasının onun dışındakilerin nefyedilmesinde olduğu anlamına gelmez. Çünkü onun kelamı belağatın madenidir, onun muradı, belirlenen dışında bir şey olabilir. Yüce Allah'ın "evinizdeki üvey kızlarınız"[206] sözünde olduğu gibi, "ev" ile sınırlamaktaki fayda üvey kızların çoğunlukla evde olmasıdır. Ancak insanların sözlerinde bu özellik yoktur. Ve onların sözlerinin mefhûmu ile delil getirilir. Çünkü bu, onlar arasında bilinen/örf hâline gelmiş bir şeydir. *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*'de, örfle sabit olanın nassla sabit olmuş gibi olduğu belirtilmiştir.

---

205 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, I, 125.

206 Nisâ, 4/23.

في قول محمد، لو قال منادي الأمير «من أراد العلف فليخرج تحت لواء فلان»، فهذا بمنزلة النهي، أي نهيهم عن أن يفارقوا صاحب اللواء بعد خروجهم معه، وقد بيّنا أنه بنى هذا الكتاب على أن المفهوم حجة، وظاهر المذهب [٨٢] عندنا أن المفهوم ليس بحجة، مفهوم الصفة ومفهوم الشرط في ذلك سواء، ولكنه اعتبر المقصود الذي يفهمه أكثر الناس في هذا الموضوع، لأن الغزاة في الغالب لا يقفون على حقائق العلوم، وأن أميرهم، بهذا اللفظ، إنما نهى الناس عن الخروج إلا تحت لواء فلان، فجعل النهي المعلوم بدلالة كلامه كالمنصوص عليه، انتهى.

ومقتضاه: أن ظاهر المذهب أن المفهوم ليس بحجة حتى في كلام الناس، لأن ما ذكره في هذا الباب من كلام الأمير، فهو من كلام الناس لا من كلام الشارع، وهذا موافق لما مرّ عن «الأشباه».

والظاهر: أن القول بكونه حجة في كلامهم قول المتأخرين كما يعلم من عبارة «شرح التحرير» السابقة، ولعل مستندهم في ذلك ما نقلناه آنفاً عن «السير الكبير» فإنه من كتب ظاهر الرواية الستة، بل هو آخرها تصنيفاً، فالعمل عليه كما قدمناه في النظم.

والحاصل: أن العمل الآن على اعتبار المفهوم في غير كلام الشارع، لأن التنصيص على الشيء في كلامه لا يلزم منه أن يكون فائدته النفي عما عداه، لأن كلامه معدن البلاغة فقد يكون مراده غير ذلك كما في قوله تعالى ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فإن فائدة التقييد بالحجور، كون ذلك هو الغالب في الربائب. وأما كلام الناس فهو خال عن هذه المزية، فيستدل بكلامهم على المفهوم، لأنه المتعارف بينهم.

وقد صرح في «شرح السير الكبير»: بأن الثابت بالعرف كالثابت بالنص،

Bu, fukahanın "Örf olan, şart koşulmuş gibidir" sözüne yakındır. Bu durumda örfle sabit olan sanki açıkça söylenmiş gibidir ve onunla amel edilir. Aynı şekilde rivâyetlerin mefhûmu hakkında da aynı şey söylenmiştir. Kitaplarında âlimlerin âdeti şu şekilde cereyan etmiştir: Onlar kayıt, şart ve benzerlerini zikretmişler ve bununla, bir kayıt ve benzeri bulunmayanları dışarıda bırakmak ve onun hükmünün mantuk hükme muhalif olduğunu belirtmek istemişlerdir. Bu, inkâr edilmeksizin onların arasında duyulan ve yaygın olandır. Bundan dolayı aksini belirten görülmez. Evet, bu durum, Kuhistânî'nin *Şerhu'n-Nukâye ilâ hudûdi'n-nihâye*'de işaret ettiği gibi çoğunlukla böyledir.

el-Hidâye'nin "Eğer abdest alacak kişi uykudan uyanmışsa kaba sokmadan önce elleri yıkamak taharetin sünnetlerindendir"[207] sözü bu genelleme dışındadır. Uykudan uyanmayla sınırlama ittifakidir, hadisin lafzına uyma maksatlı ortaya çıkan bir kayıttır. Çoğunluğa göre sünnet, uykudan uyananı ve onun dışındakileri de kapsar. Ancak, uykudan uyananlar dışındakileri dışarıda bırakmak için [söylenmiş] bilinçli bir kayıttır da denilmiştir. Şemsü'l-eimme el-Kerderî bu görüşe meyletmiştir.

"Sabit olan açık ifadelere muhalif olmadıkça" sözüm, yukarıda açıkladığımız üzere "Mefhûm, açık ifadeye muhalif olmadığında hüccettir" anlamındadır. et-Tarsûsî ve onun dışındakilerin açıkladığı gibi açık ifadeler mefhûma öncelenir. Usulcüler bunu delillerin tercihi konusunda zikrettiler. Şer'î delillerde mefhûma itibar edilir diyenler, açık ifade onun aksine gelmediğinde ona itibar ederler. Açık ifade öncelenir ve mefhûm ilgâ edilir. Allah en iyisini bilir.

---

207 Merğînânî, Şeyhü'l-İslâm Burhânuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr, *el-Hidâye* (İstanbul 1920), I, 12.

وهو قريب من قول الفقهاء «المعروف كالمشروط». وحينئذ فما ثبت بالعرف فكأن قائله نصّ عليه فيعمل به. وكذا يقال في مفهوم الروايات، فإن العلماء جرت عادتهم في كتبهم على أنهم يذكرون القيود والشروط ونحوها تنبيهاً على إخراج ما ليس فيه ذلك القيد ونحوه، وأن حكمه مخالف لحكم المنطوق. وهذا مما شاع وذاع بينهم بلا نكير، ولذا لم ير من صرّح بخلافه. نعم ذلك أغلبي، كما عزاه القهستاني فى «شرح النقاية إلى حدود النهاية».

ومن غير الغالب قول «الهداية»: وسنن الطهارة غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء إذا استيقظ المتوضىء من نومه. فإن التقييد بالاستيقاظ اتفاقي وقع تبركاً بلفظ الحديث، فإن السنة تشمل المستيقظ وغيره عند الأكثرين. وقيل «إنه احترازي لإخراج غير المستيقظ» وإليه مال شمس الأئمة الكردري.

وقولي «ما لم يخالف لصريح ثبتا» أي: إن المفهوم حجة على ما قرّرناه إذا لم يخالف صريحاً، فإن الصريح مقدم على المفهوم، كما صرح به الطرسوسي وغيره، وذكره الأصوليون في ترجيح الأدله، فإن القائلين باعتبار المفهوم في الأدلة الشرعية إنما يعتبرونه إذا لم يأت صريح بخلافه، فيقدم الصريح ويلغى المفهوم، والله تعالى اعلم.

[IX. GÖRÜŞLERİN TERCİHİNDE ÖRFÜN KONUMU]

Teşrîde örfe itibar edilir,
bundan dolayı bazen hüküm ona dayanarak yürürlüğe konur.

el-Mustasfâ'da [yazarı] şöyle söyler:

Örf ve âdet; aklıselimce kabullenilen, akıl yönünden nefislere yerleşen şeydir.

Şerhu't-Tahrîr'de [şöyle denir]:

Âdet; aklî bir bağ olmaksızın tekrar eden işlerdir.[208]

el-Eşbâh ve'n-nezâir'de [şöyle denir]:

Altıncı; Âdet muhakkemdir. Onun kaynağı Sallallahu Aleyhi Teâlâ ve Sellem'in *"Müslümanların güzel gördüğü Allah indinde de güzeldir"* sözüdür. Bil ki: Âdet ve örfe itibar edilmesi pek çok meselede ona başvurulmasındandır. Hatta onlar [usulcüler] örfü asıllardan kılmışlardır ve "Âdetin ve kullanımın delaleti ile hakikat terk edilir" demişlerdir.[209]

Sonra *el-Eşbâh*'ta şöyle zikredilir:

Âdete gelince, devamlılık gösterdiğinde veya çoğunlukla geçerli olduğunda ona itibar edilir. Bundan dolayı alışveriş konusunda şöyle söylemişlerdir: "Değer ve revaç farklılığı ile beraber farklı paraların kullanıldığı bir beldede dirhem veya dinar karşılığı [bir kimse bir şey] satsa, satış çoğunlukla kullanılan para üzerinden gerçekleşir." *el-Hidâye*'de [yazarı] şöyle söyler: "Çünkü o, örf halini almıştır ve mutlak olarak ona başvurulur."[210]

---

208 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, II, 282.
209 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 101.
210 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 103.

والعرف في الشرع له اعتبار   لذا عليه الحكم قد يدار

قال في «المستصفى»: العرف والعادة «ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول» انتهى.

وفي «شرح التحرير»: العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية، انتهى.

وفي «الأشباه والنظائر»: السادسة؛ العادة محكمة، وأصلها قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». واعلم، أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً فقالوا «تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة».

ثم ذكر في «الأشباه»: أما العادة إنما تعتبر إذا اطردت أو غلبت، ولذا قالوا في البيع «لو باع بدراهم أو دنانير في بلد اختلف فيها النقود مع الاختلاف في المالية والرواج، انصرف البيع إلى الأغلب». قال في «الهداية» : لأنه هو المتعارف فينصرف المطلق إليه، انتهى.

Şerhu'l-Bîrî'de *el-Mebsût*'tan naklen şöyle denir:

> Örfle sabit olan nassla sabit olmuş gibidir.

[1. Hükmü Tercih Edilirken Örfün Dikkate Alındığı Bazı Meseleler]

Sonra bil ki: Mezhep sahibi müçtehidin, kendi örfüne ve zamanına göre verdiği hükümlerin çoğu, çağdaşlarının bozulması ve genel zaruretlerden dolayı zamanın değişmesiyle beraber değişirler. Nitekim daha önce müteahhirînin Kur'an öğretiminde isti'cârın cevazına ve zâhir adaletle yetinilmeyeceğine dair fetvalarından söz etmiştik. Hâlbuki bunlar Ebû Hanîfe'nin açıkça ifade ettiği görüşlere muhaliftir.

İmam'ın görüşüne muhalif olmasına rağmen sultan dışındakilerin ikrahının/zorlamasının geçerli olması meselesi de böyledir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin asrında sultan dışındakilerin ikrâhda bulunması mümkün değildi ancak sonra bozulma arttı ve ikrâh, sultan dışındakiler tarafından da gerçekleştirilir oldu. Muhammed bunu göz önünde bulundurarak görüş bildirdi ve müteahhirîn de bununla fetva verdi.

Vergi memurunun tazmini de bu meselelerdendir. Mezhebin "Tazmin mübaşire aittir, mütesebbibe değil" kuralına aykırı olmasına rağmen, onlar zamanın bozulmasının etkisiyle tazmin edeceği yönünde fetva verdiler. Hatta fitne zamanında öldürülmesine fetva verdiler. Ecîr-i müşterekin tazmini de bunlardandır.

"Zamanımızda, vasînin yetimin malını mudarebeye verme olanağı yoktur" şeklindeki görüşleri.

Mezhebin asıllarında tazminin bulunmaması ve herhangi bir müddetin belirlenmiş olmamasına rağmen, "vakıf ve yetimin gayrı menkûlünü gasp edenin tazmin edeceği ve evlerin bir seneden, arazilerin üç yıldan fazla kiraya verilemeyeceği" şeklindeki fetvaları.

Kadıyı kendi ilmiyle hüküm vermekten menetmeleri.

Peşin mehri verse bile [müeccel mehri vermedikçe] zamanın bozulmasından dolayı kocayı karısıyla sefere çıkmaktan menetme şeklindeki fetvaları.

وفي «شرح البيري» عن «المبسوط»: الثابت بالعرف كالثابت بالنص، انتهى.

ثم اعلم: أن كثيراً من الأحكام التي نصّ عليها المجتهد صاحب المذهب، بناءً على ما كان في عرفه وزمانه، قد تغيرت بتغير الأزمان، بسبب فساد أهل الزمان، أو عموم الضرورة، كما قدمناه، من إفتاء المتأخرين بجواز الاستئجار على تعليم القرآن، وعدم الاكتفاء بظاهر العدالة، مع أن ذلك مخالف لما نصّ عليه أبو حنيفة.

ومن ذلك: تحقق الإكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الإمام، بناء على ما كان في عصره أن غير السلطان لا يمكنه الإكراه، ثم كثر الفساد فصار يتحقق الإكراه من غيره، فقال محمد باعتباره وأفتى به المتأخرون.

ومن ذلك: تضمين الساعي، مع مخالفته لقاعدة المذهب، من أن الضمان على المباشر دون المتسبب، ولكن أفتوا بضمانه زجراً لفساد الزمان بل أفتوا بقتله زمن الفتنة. ومنه، تضمين الأجير المشترك.

وقولهم: إن الوصي ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا.

وإفتاؤهم: بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف. وعدم إجارته أكثر من سنة في الدور، وأكثر من ثلاث سنين في الأراضي، مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير بمدة.

ومنهم القاضي أن يقضي بعلمه.

وإفتاؤهم: بمنع الزوج من السفر بزوجته وإن أوفاها المعجل، لفساد الزمان.

Karısını boşama üzerine yemin ettikten sonra, istisnada bulunduğunu söyleyenin delil olmadıkça iddiasının dinlenmemesi durumu da bunlardandır. Hâlbuki bu, *zâhiru'r-rivâye*ye muhaliftir. Bunu zamanın bozulmasıyla illetlendirmişlerdir.

Cinsel ilişkiye girdikten sonra mehirden peşin olarak şart koşulanı almadığını iddia eden kadının sözünün tasdik edilmemesi. Hâlbuki kadın kabzı inkâr konumundadır. Ve mezhepte kural, inkâr edenin sözünün kabulüdür. Ancak örfte kadın [mehri] teslim almazdan önce ilişkiye girmez.

Aynı şekilde "Bütün helaller bana haram olsun" sözüyle örften dolayı boşamanın gerçekleştiğini söylerler. Belh meşâyıhı şöyle söyledi:

> Muhammed'in görüşüne göre "niyet olmadıkça gerçekleşmez". [Muhammed] onların yöresinin örfüne göre cevap verdi. Bizim yöremizde ise bu sözle nikâhlı eşin haram kılınması hedeflenir ve buna yorulur.

Bunu Allâme Kâsım nakletti. O, *Muhtârâtü'n-nevâzil*'de genel kullanımdan dolayı fetvanın örfe göre olduğunu nakleder. Sonra şöyle söyler:

> Dedim ki: Bu konuda bölgemizde kullanılan lafızlar şunlardır: "Boşama bana gerekli oldu", "Haram bana gerekli oldu", "Bana boşamak düşer", "Bana haram düşer".

"Babanın, çeyizin mülkiyetini kızına geçirmediği şeklindeki iddiası" meselesi de aynı şekildedir. Onlar bunu örfe dayandırmışlardır. Hâlbuki kural, temlikin gerçekleşmesinde ve gerçekleşmemesinde temlik edenin sözüne itibar edilmesidir.

Aynı şekilde müeccel mehirde kadının sözüne itibar edildi. Hâlbuki kural inkâr edenin sözüne itibardır.

Onların şu sözleri de aynı şekildedir: "Müzaraâtta, muamelâtta ve vakıf konularında zaruret ve genel ihtiyaçlar sebebiyle zamanımızda ikisinin görüşleri tercih edilir."

وعدم سماع قوله: إنه استثنى بعد الحلف بطلاقها إلا ببينة، مع أنه خلاف ظاهر الرواية وعللوه بفساد الزمان.

وعدم تصديقها بعد الدخول بها بأنها لم تقبض ما اشترط لها تعجيله من المهر مع أنها منكرة للقبض، وقاعدة المذهب أن القول للمنكر، لكنها في العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه.

وكذا قالوا في قوله «كل حل عليّ حرام» يقع به الطلاة للعرف. قال مشايخ بلخ: وقول محمد لا يقع إلا بالنية، أجاب به على عرف ديارهم، أما في عرف بلادنا فيريدون به تحريم المنكوحة فيحمل عليه.

نقله العلامة قاسم، ونقل عن «مختارات النوازل» أن عليه الفتوى، لغلبة الاستعمال بالعرف. ثم قال: قلت، ومن الألفاظ المستعملة في هذا في مصرنا «الطلاق يلزمني» و»الحرام يلزمني» و»عليّ الطلاق» و»عليّ الحرام» انتهى.

وكذا مسألة دعوى الأب عدم تمليكه البنت الجهاز، فقد بنوها على العرف مع أن القاعدة «أن القول للمملك في التمليك وعدمه».

وكذا جعل القول للمرأة في مؤخر صداقها مع أن القول للمنكر.

وكذا قولهم: المختار في زماننا قولهما في المزارعة والمعاملة والوقف، لمكان الضرورة والبلوى.

Muhammed'in "müşteriden zararı gidermek açısından, temellük talebinin bir ay ertelenmesi durumunda şüfa hakkının düşeceği" şeklindeki görüşü de [bu kabîldendir].

Hasan'ın "hür, akıllı, ergen bir kadının kendini ona denk olmayan biriyle evlendirmesi durumunda bunun sahih olmayacağı" şeklindeki rivâyeti de [bu kabîldendir].

Zaruretten dolayı sokaktaki çamurdan muaf tutma/sakıncasının olmadığını belirtme, bey'u'l-vefâ, sipariş akdi, içilen miktarı bildirmeden su satıcısından su içme, kalma süresi ve kullanılan su miktarı belirtilmeden hamama girme, tartmadan hamur ve ekmek borç alma ve bunların dışındaki örfe dayandırılan fetvaları. *el-Eşbâh*'ta bunların benzeri pek çok mesele zikredilmiştir.

Bunların tamamının hükümleri zamanın değişmesiyle, gerek zaruret gerek örf ve gerekse o çağın şartları dolayısıyla değişir ve bunların hiçbiri mezhep dışı sayılmaz. Çünkü mezhep sahibi bu zamanda yaşasaydı aynı şeyleri söylerdi. Eğer bu değişimler onun zamanında olsaydı bunların aksine ifadelerde bulunmazdı.

Mezhepte müçtehitleri ve müteahhirînden sahih nazar ehlini, mezhep sahibinin *Zâhiru'r-rivâye* kitaplarında açıkça belirttiği, onun zamanında olanlar üzerine bina edilmiş ifadelere muhalefet etmeye cüretlendiren budur. "Bütün helaller bana haram olsun" meselesinde yaptıkları açıklamaları gibi. Muhammed görüşlerini zamanının örfü üzerine bina etmiştir. Aynı şekilde daha önce Kur'an öğretiminde isti'câr konusunda aktardıklarımız da bu kabîldendir.

[2. Hükümlerde Dönemin Örfünü Dikkate Almanın Gerekliliği]

Eğer dersen ki: Örf tekrar tekrar değişir. Eğer geçmiş zamanda olmayan başka bir örf ortaya çıkarsa, müftînin açık ifadelere muhalefet etmesi ve yeni örfe tâbi olması mümkün müdür?

وقول محمد بسقوط الشفعة إذا أخّر طلب التملك شهراً، دفعاً للضرر عن المشتري.

ورواية الحسن بأن الحرّة العاقلة البالغة لو زوجت نفسها من غير كفء لا يصح.

وإفتاؤهم: بالعفو عن طين الشارع للضرورة، وببيع الوفاء والاستصناع، والشرب من السقا بلا بيان مقدار ما يشرب، ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث ومقدار ما يصب من الماء، واستقراض العجين والخبز بلا وزن. وغير ذلك مما بني على العرف، وقد ذكر من ذلك في «الأشباه» مسائل كثيرة.

فهذه كلها قد تغيرت أحكامها، لتغير الزمان، إما للضرورة وإما للعرف وإما لقرائن الأحوال. وكل ذلك غير خارج عن المذهب، لأن صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها، ولو حدث هذا التغير في زمانه لم ينصّ على خلافها.

وهذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب وأهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية، بناء على ما كان في زمنه كما مر تصريحهم به، في مسألة «كل حل علي حرام» من أن محمداً بنى ما قاله على عرف زمانه. وكذا ما قدمناه في الاستئجار على التعليم.

فإن قلت: العرف يتغير مرة بعد مرة ، فلو حدث عرف آخر لم يقع في الزمان السابق فهل يسوغ للمفتي مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث؟

Derim ki: Evet, yukarıda geçen meselelerde açık ifadelere (*mansûs*) muhalefet eden müteahhirîn, İmam'a, onun zamanından sonra ortaya çıkan yeni örf dolayısıyla muhalefet etmişlerdir. Müftînin, örfî lafızlarda ve aynı şekilde müçtehidin zamanının örfüne dayandırdığı hükümlerde yeni örfe tâbi olması gerekir, ve onların yolunu izlemenin gereği olarak onun örfü başka bir örfe dönüşür. Ancak müftî, re'y sahibi, sahih nazar sahibi ve şer'î kuralları bilen biri olduktan sonra üzerine hüküm bina edilebilen örf ile bunun dışındaki örfleri ayırt edebilir. Mütekaddimîn, müftîde içtihadı şart koşmuşlardır, bu [niteliklere sahip müftî] ise zamanımızda kalmamıştır. Ancak müftînin meseleleri, meşâyıhın -fıkıhla uğraşanın anlayışına güvenerek- çoğunlukla söylemedikleri ve açıkça belirtmedikleri şartlar ve kayıtlarla beraber bilmesi asgari olarak şarttır. Aynı şekilde zamanının örfünü, çağdaşlarının durumlarını bilmesi ve bu konuda mahir üstatlardan icazet alması gerekir. Bundan dolayı *Münyetü'l-müftî*'nin sonunda [Sicistânî ö. 639] şöyle söyler:

> Bir kişi ashabımızın bütün kitaplarını ezberlese bile, kendisine rehberlik edilmesi için [bir hocanın yanında] fetva için öğrencilik yapmalıdır. Çünkü meselelerin birçoğu, çağdaşlarının şeriate muhalif olmayan âdetlerine dayanılarak cevaplandırılır.

el-Kunye'de [şöyle denir]:

> Müftî ve kadı örfü terk ederek *zâhiru'l-mezheb* ile hüküm veremez.

Hızânetü'r-rivâyât'ta [yazar] bunu ondan [*el-Kunye*'den] nakleder.

Bu, söylediğimiz şu ifadelerde açıktır: "Müftî çağdaşlarının örfüne aykırı olanla fetva veremez." *el-Eşbâh*'ta *el-Bezzâziyye*'den nakledilen şu ifade de buna yakındır:

> Müftî kendisine göre maslahat gördüğü şeyle fetva verir.[211]

211 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 263.

قلت: نعم، فإن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارة، لم يخالفوه إلا لحدوث عرف بعد زمن الإمام، فللمفتي اتباع عرفه الحادث في الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عرف زمانه، وتغير عرفه إلى عرف آخر اقتداء بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممن له رأي ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع، حتى يميز بين العرف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره، فإن المتقدمين شرطوا في المفتي الاجتهاد، وهذا مفقود في زماننا، فلا أقل من أن يشترط فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيراً ما يسقطونها ولا يصرّحون بها اعتماداً على فهم المتفقه. وكذا لا بد له من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله والتخرج في ذلك على أستاذ ماهر.

ولذا قال في آخر «منية المفتي»: لو أن الرجل حفظ جميع كتب أصحابنا لا بدّ أن يتلمذ للفتوى حتى يهتدي إليه، لأن كثيراً من المسائل يجاب عنه على عادات أهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة، انتهى.

وفي «القنية»: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب، ويتركا العرف، انتهى. ونقله منها في «خزانة الروايات».

وهذا صريح فيما قلنا: من أن المفتي لا يفتي بخلاف عرف أهل زمانه. ويقرب منه ما نقله في «الأشباه» عن «البزازية» من أن المفتي يفتي بما يقع عنده من المصلحة.

Reddü'l-muhtâr'da Kasâme babında şöyle yazdım:

Veli, mahallesinden olmayan bir kişi hakkında bir iddiada bulunsa ve mahallesinden iki kişi onun aleyhine şahitlik etse İmam'a göre [şahitlikleri] kabul edilmez. İkisine göre kabul edilir... vd.

es-Seyyid el-Hamevî, Allâme Makdîsî'den naklen şöyle söyler: İmam'ın görüşüne göre fetva vermekten kaçındım. Buna dayanarak genel zararlar ortaya çıktığından dolayı bu görüşün yaygınlaşmasını menettim.

Çünkü bu fiili işlemekte ısrar edenlerden bu görüşü bilenler, onların aleyhlerine şahitliklerinin kabul edilmeyeceğine güvenerek ıssız mahallelerde o mahalleden olmayan kişiyi öldürmeye cesaret buluyorlardı. Bunun üzerine şöyle dedim: "Fetvanın ikisinin görüşüne göre olması gerekir. Özellikle de zamanın değişmesiyle hükümlerin değiştiğini bilirsek."[212]

Fethü'l-Kadîr'de Oruç bölümünde Kazâ ve Keffâret Gerektiren Durumlar konusunda *el-Hidâye*'nin "Eğer dişleri arasındaki eti yerse oruç bozulmaz, ancak et büyükse bozulur. Züfer şöyle dedi: İki durumda da bozulur" sözüne binaen [yazar] şöyle söyler:

İfadeden anlaşılan şudur: Olaylarda müftînin içtihat yapması ve insanların hâllerine bakması gerekir. Bilinir ki keffâret, suçun kemaline ihtiyaç duyar. Olayı işleyene bakılır; eğer tabiaten böyle şeylere zaafı olan biri ise Ebû Yûsuf'un görüşü alınır. Eğer bununla ilgili onda herhangi bir belirti yoksa Züfer'in görüşü alınır.[213]

Allâme Kâsım'ın *Tashîh*'inde şöyle denir:

---

212 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, X, 317.

213 İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdulvahid b. Abdulhamid b. Mes'ud es-Sivâsî, *Fethü'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), II, 337.

وكتبت في «رد المحتار»، في باب القسامة: فيما لو ادعى الولي على رجل من غير أهل المحلة، وشهد اثنان منهم عليه لم تقبل عنده، وقالا «تقبل» إلخ. نقل السيد الحموي عن العلامة المقدسي أنه قال: توقفت عن الفتوى بقول الإمام، ومنعت من إشاعته، لما يترتب عليه من الضرر العام، فإن مَن عرفه من المتمردين يتجاسر على قتل النفس في المحلات الخالية من غير أهلها معتمداً على عدم قبول شهادتهم عليه، حتى قلت «ينبغي الفتوى على قولهما، لا سيما والأحكام تختلف باختلاف الأيام» انتهى.

وقال في «فتح القدير»، في باب ما يوجب القضاء والكفارة من كتاب الصوم، عند قول «الهداية» : ولو أكل لحماً بين أسنانه لم يفطر، وإن كان كثيراً يفطر، وقال زفر «يفطر في الوجهين» انتهى ما نصه. والتحقيق: أن المفتي في الوقايع لا بدّ له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس، وقد عرف أن الكفارة تفتقر إلى كمال الجناية، فينظر إلى صاحب الواقعة إن كان ممن يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبي يوسف، وإن كان ممن لا أثر لذلك عنده أخذ بقول زفر، انتهى.

وفي «تصحيح العلامة قاسم»:

> Sen "Onlar tercihte bulunmadan görüşleri aktarmışlar ve bazen tashîhte ihtilaf etmişlerdir" dersen. Derim ki: Örfün ve insanların hâllerinin değişmesi, insanlar için en faydalı olan, teamülün gösterdiği ve gerekçesi güçlü olan dikkate alınarak onların amel ettiklerinin benzeri ile amel edilir. Bunları ayırt etmek mümkündür ve bu hakikattir, nefsinde oluşan bir zan değildir. Sorumluluktan kurtulmak için ayırt edemeyen ayırt edebilene müracaat eder.

Bunların tamamı, gayrımeşru vergi, ribâ ve benzerleri gibi [şeriata aykırı olanlar dışında] şeriata aykırı olmayan örf ile amel konusunda söylediklerimizde açıktır. O halde müftînin, kadının hatta müçtehidin insanların ahvalini bilmeleri gerekir. Onlar [mezhep otoriteleri] şöyle dediler: "Çağdaşlarının durumunu bilmeyen cahildir." Daha önce onların şöyle dediğini aktarmıştık: "İnsanların örfündeki ve olaylardaki tecrübesinden dolayı kazâyla alakalı konularda Ebû Yûsuf'un görüşü ile fetva verilir."

el-Bahr'da, Kerderî'nin *Menâkıbu'l-İmam Muhammed* adlı eserinden naklen şöyle denir:

> Muhammed boyacılara giderdi ve onlardan muameleleri ve aralarındaki işleyiş hakkında bilgi isterdi.[214]

Onlar şöyle dediler: "Yer sahibi en üstününe imkânı olmasına rağmen en düşük olanla arazisini ekerse ona en yüksek haraç gerekir." Onlar şöyle dediler: "Bu bilinir, ancak insanların malını almada zulüm olmaması için bununla fetva verilmez."

el-İnâye'de[215] [yazarı] şöyle söyledi:

> "[Hükmü] saklamak nasıl caiz olur? Eğer alırlarsa almak vâcip olduğu için bu yerinde olur" diyerek bu reddedildi. Buna şöyle cevap verilir: Biz eğer bununla fetva verseydik bütün zalimler durumu böyle olmayan bir arazinin bundan önce mesela za'ferân ekili olduğunu iddia edecekler ve bunun harâcını alacaklardı. Bu zulüm ve haksızlıktır.

---

214 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VI, 288.

215 Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî (ö. 786/1384). Tanınmış Hanefî âlimi. Dil, gramer ve fıkıh usulü açısından önemli tahlillerin yapıdığı *el-Hidâye* şerhi. Bkz. Özel, s. 88.

فإن قلت «قد يحكون أقوالاً من غير ترجيح وقد يختلفون في التصحيح». قلت: يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس، وما هو الأرفق بالناس، وما ظهر عليه التعامل، وما قوي وجهه. ولا يخلو الوجود من تمييز هذا حقيقة لا ظنّاً بنفسه، ويرجع من لم يميز إلى من يميز لبرائة ذمته، انتهى.

فهذا كله صريح فيما قلنا: من العمل بالعرف ما لم يخالف الشريعة كالمكس والربا ونحو ذلك، فلا بدّ للمفتي والقاضي بل والمجتهد من معرفة أحوال الناس، وقد قالوا «ومن جهل بأهل زمانه فهو جاهل». وقدمنا أنهم قالوا «يفتى بقول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لكونه جرب الوقائع وعرف أحوال الناس».

وفي «البحر» عن «مناقب الإمام محمد» للكردري: كان محمد يذهب إلى الصباغين يسأل عن معاملتهم وما يديرونها فيما بينهم، انتهى.

وقالوا: إذا زرع صاحب الأرض أرضه ما هو أدنى مع قدرته على الأعلى، وجب عليه خراج الأعلى، قالوا «وهذا يعلم ولا يفتى به كيلا يتجرىء الظلمة على أخذ أموال الناس».

قال في «العناية»:وردّ بأنه كيف يجوز الكتمان، ولو أخذوا كان في موضعه لكونه واجباً؟ وأجيب: بأنا لو أفتينا بذلك لادّعى كل ظالم في أرض ليس شأنها ذلك أنها قبل هذا كانت تزرع الزعفران مثلاً، فيأخذ خراج ذلك، وهو ظلم وعدوان، انتهى.

Aynı şekilde *Fethü'l-Kadîr*'de [yazarı] şöyle söyler:

> Onlar şöyle söylediler: Zalimlerin müslümanların malları üzerinde tasallut ihtimali olduğu için bununla fetva verilmez. Zira aksi takdirde bütün zalimler arazinin za'ferân ve benzerinin ekilmesi için uygun olduğunu iddia edeceklerdir ve bunun düzeltilmesi de zordur.[216]

Böylece senin için açığa çıktı ki: Örfü ve açık karineleri terk ederek, insanların ahvali konusunda cahil kalarak müftî veya kadının, nakledilenin zâhirine takılıp kalması/katı davranması birçok hakkın kaybolmasına ve birçok zulmün ortaya çıkmasına neden olur.

[3. Örfün Kısımları ve Hükümlere Etkileri]

Sonra bil ki: Örf iki kısımdır. Genel örf ve özel örf. Genel örfle genel hükümler sabit olur, kıyas ve nassı tahsis için uygundur. Özel örf böyle değildir. Özel örfle kıyasa ve nassa muhalif olmadıkça özel hüküm sabit olur ve özel örf tahsis için uygun değildir.

ez-Zahîra'da Kiralamalar konusunun sekizinci bölümünde "üçte biri karşılığında dokuması için dokumacıya ip verirse" meselesinde [yazar] şöyle söyler:

> Nusayr b. Yahya [ö. 242], Muhammed b. Seleme [ö. 230] ve benzeri Belh meşâyıhı, bu icareye kendi yöre ehlinin teamülü elbisede olduğu için elbisede cevaz veriyorlardı. Öyle ki teamül hüccettir, onunla kıyâs terk edilir ve nass tahsis edilir. Teamülden dolayı elbisede bu icarenin caiz kılınması *kafîz-i tahhân*[217] hakkında bulunan nassın tahsisidir. Çünkü nass, dokumacı değil kafîz-i tahhân hakkında vârit olmuştur. Ancak dokumacı onun benzeridir, dolayısıyla nass delaleten dokumacı hakkında da vârit olmuş sayılır. Ne zamanki biz dokumacıda bu nassın delaleti ile ameli terk ederiz ve kafîz-i tahhân konusunda nasla amel ederiz, bu tahsis olur, nassı temelden terk değildir.

216 İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr,* VI, 37.

217 Değirmencinin ücretini, kendisine teslim edilen ve öğüttüğü buğdayın unundan belli bir ölçek şart koşarak tahsil etmesini ihtiva eden mesele. Ücret değirmencinin emeğinin ürününden belirlendiği için cevazı tartışmalıdır.

وكذا قال في «فتح القدير»: قالوا: لا يفتى بها لما فيه من تسلط الظلمة على أموال المسلمين إذ يدعي كل ظالم أن الأرض تصلح لزراعة الزعفران ونحوه، وعلاجه صعب، انتهى.

فقد ظهر لك: أن جمود المفتي أو القاضي على ظاهر المنقول، مع ترك العرف، والقرائن الواضحة، والجهل بأحوال الناس، يلزم منه تضيع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين.

ثم اعلم: أن العرف قسمان؛ عام وخاص. فالعام: يثبت به الحكم العام ويصلح مخصصاً للقياس والأثر بخلاف الخاص، فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر فإنه لا يصلح مخصصاً.

قال في «الذخيرة»، في الفصل الثامن من الإجارات، في مسألة ما لو دفع إلى حائك غزلاً لينسجه بالثلث: ومشايخ بلخ، كنصير بن يحى ومحمد بن سلمة وغيرهما، كانوا يجيزون هذه الإجارة في الثياب لتعامل أهل بلدهم في الثياب، والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به الأثر، وتجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل، بمعنى تخصيص النص الذي ورد في قفيز الطحان، لأن النص ورد في قفيز الطحان لا في الحائك، إلا أن الحائك نظيره فيكون وارداً فيه دلالة، فمتى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائك، وعملنا بالنص في قفيز الطحان، كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً،

> Nassın teamülle tahsisi caizdir. Görmüyor musun biz teamülden dolayı sipariş akdine (*ıstısnâ'*) cevaz verdik. Istısna', yanında olmayan şeyi satmaktır oysa bu nehyedilmiştir. Istısna'a teamül ile izin vermek insanın yanında olmayan şeyi satmasını yasaklama konusunda vârit olan nassın bizim tarafımızdan tahsisidir, tamamen nassı terk değildir. Çünkü ıstısna' dışında biz nassla amel ediyoruz. Onlar şöyle dediler: Bu, [elbise dokuma konusu] belde ehlinin kafîz-i tahhânla amel etmesinden farklıdır. Çünkü kafîz-i tahhânla amel caiz değildir. Ve muâmeleleri dikkate alınmaz. Çünkü biz eğer onların muâmelelerine itibar edersek bu gerçekte nassı tamamen terktir ve teâmülle nassı tamamen terk etmek caiz değildir ancak tahsisi caizdir. Ancak meşâyıhımız bu tahsise izin vermediler. Çünkü bu, bir tek beldenin teamülüdür. Ve bir tek beldenin teamülü nassı tahsis edemez. Zira bir belde ehlinin teamülü tahsise izin vermeyi gerektirse de, başka bir belde ehlinin bu teamülü terki tahsisi engeller. Çünkü tahsis, şüpheyle sabit olmaz. Istısna'daki teamül böyle değildir. Çünkü bu teamül bütün beldelerde bulunur.

ez-Zahîra'nın sözü bitti.

Sonuç olarak; Hakkında nass bulunanı terk etmeyi gerektiriyorsa genel örfe itibar edilmez. Ona sadece nassı tahsis gerektiğinde itibar edilir. Özel örfe iki durumda da itibar edilmez. Ona sadece nassı terk ve tahsis gerekmediğinde sadece kendi ehlini bağlayacak şekilde itibar edilir. *Zâhiru'r-rivâye*ye ters düşse bile. Bu, yeminlerde örfleşmiş olan lafızlar, satım, kira ve benzeri akitlerde cârî olan âdetler gibidir. Bu lafızlar ve akitler her beldede kendi ahalisinin âdeti üzerine cereyan eder. Âdetle aralarında mutad olmuş/alışılagelmiş şeyler kastedilir. Bu belde ehli dışındakiler sıhhat, fesad, tahrîm, tahlîl ve benzerleri gibi o akdin gerektirdiği ile amel ederler. Fukaha örfün gerektirdiğine aykırı olanı tasrîh etse bile. Çünkü söz söyleyen örfüne ve âdetine dayanarak konuşur ve sözüyle bunu kasteder, fukahanın ne kastettiğine bakmaz. Ve herbiri kastettiği ile amel eder. Örfî lafızlar, dilsel mecazda olduğu gibi kendileriyle aslî manaların oluştuğu ıstılahî hakikatlerdir.

وتخصيص النص بالتعامل جائز، ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل، والاستصناع بيع ما ليس عنده، وإنه منهي عنه، وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منّا للنص الذي ورد في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان لا ترك للنص أصلاً، لأنا عملنا بالنص في غير الاستصناع. قالوا: وهذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة قفيز الطحان، فإنه لا يجوز، ولا تكون معاملتهم معتبرة، لأنا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركاً للنص أصلاً وبالتعامل لا يجوز ترك النص أصلاً، وإنما يجوز تخصيصه، ولكن مشايخنا لم يجوّزوا هذا التخصيص، لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة، وتعامل أهل بلدة واحدة لا يخص الأثر، لأن تعامل أهل بلدة إن اقتضى أن يجوّز التخصيص فترك التعامل من أهل بلدة أخرى يمنع التخصيص فلا يثبت التخصيص بالشك، بخلاف التعامل في الاستصناع، فإنه وجد في البلاد كلها، انتهى كلام «الذخيرة».

والحاصل: أن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص، وإنما يعتبر إذا لزم منه تخصيص النص. والعرف الخاص لا يعتبر في الموضعين، وإنما يعتبر في حق أهله فقط إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه، وإن خالف ظاهر الرواية، وذلك كما في الألفاظ المتعارفة في الأيمان، والعاد الجارية في العقود من بيع وإجارة ونحوها، فتجري تلك الألفاظ والعقود في كل بلدة على عادة أهلها ويراد منها ذلك المعتاد بينهم، ويعاملون دون غيرهم بما يقتضيه ذلك من صحة وفساد تحريم وتحليل وغير ذلك، وإن صرّح الفقهاء بأن مقتضاه خلاف ما اقتضاه العرف، لأن المتكلم إنما يتكلم على عرفه وعادته، ويقصد ذلك بكلامه دون ما أراده الفقهاء، وإنما يعامل كل أحد بما أراده، والألفاظ العرفية حقائق اصطلاحية يصير بها المعنى الأصلي كالمجاز اللغوي.

Câmiu'l-fusûleyn'de[218] [yazarı] şöyle söyler:

> İnsanlar arasındaki mutlak ifade, örf olana yorulur.

Allâme Kâsım'ın *Fetâvâ*'sında şöyle denir:

> Bu işin esası şudur: Vakfeden, vasiyet eden, yemin eden, adak adayan ve bütün akit yapan kimselerin lafızları, Arap diline ve Şâri'in diline uygun olsun veya olmasın, hitabındaki ve konuştuğu dildeki âdetine yorulur.

Sonra bil ki: Ben bu meselede sadra şifa olacak düzeyde söz söyleyen bir kimseyi görmüyorum. Bu konunun açığa kavuşması geniş bir incelemeye ihtiyaç duyar. Fürû ve usûlü zikretme, sorulması beklenen soruları cevaplandırma ve bu söylenenler üzerine bina edilenleri açıklama ihtiyacı olduğu için bu konuda söylenecekler uzayıp gider. Burada zikrettiklerimi kısa tuttum. Sonra bu beyite şerh olarak yazdığım risalemde, açıklamadığım bazı şeyleri açıkladım ve ona hedeflediğim bazı meseleleri de dâhil ettim. Ve onu *Neşrü'l-arf fî binâi ba'zi'l-ahkâmi ale'l-örf*[219] olarak isimlendirdim. Bu konuda daha fazlasını arzu edenler ona müracaat etsin.

---

218 Bedreddin Simâvî'nin (ö. 823/1420) *el-Fusûlu'l-Usrûşeniyye* ve *el-Fusûlu'l-İmâdiyye* adlı eserleri derleyerek telif ettiği, kazâ ve muhakemeyle ilgili konuları ihtiva eden eseri. Bkz. Özel, s. 96.

219 İbn Âbidîn, *Mecmûatu'r-Resâil*, II, 112-145.

قال في «جامع الفصولين»: مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف إلى المتعارف، انتهى.

وفي «فتاوي العلامة قاسم»: التحقيق أن لفظ الواقف الموصي والحالف والناذر وكل عاقد، يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها، وافقت لغة العرب ولغة الشارع أو لا، انتهى.

ثم اعلم : أني لم أر من تكلم على هذه المسألة بما يشفي العليل، وكشفها يحتاج إلى زيادة تطويل، لأن الكلام عليها يطول، لاحتياجه إلى ذكر فروع وأصول، وأجوبة عما عسى يقال، وتوضيح ما بني على هذا المقال. فاقتصرت هناك على ما ذكرته، ثم أظهرت بعض ما أضمرته، في رسالة جعلتها شرحاً لهذا البيت، وضمنتها بعض ما عنيت وسميتها «نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف» فمن رام الزيادة على ذلك، فليرجع إلى ما هنالك.

[X. ZAYIF GÖRÜŞLE AMEL ETME VE FETVA VERME]

Caiz değildir zayıf [görüş] ile amel etmek
ve gelip soru sorana onunla cevap vermek,

Ancak kendisi için zaruret bulunan âmil
veya meşhur bilgiye sahip kimse müstesnadır.

Ancak kadı bununla [zayıf görüşle] hüküm vermez,
hükmetse bile hükmü geçerli olmaz.

Özellikle de bizim kādılarımız, zira onlar tayin esnasında
mezhepte tercih edilenle hükmetmek kaydıyla sınırlandırılmışlardır.

İpe dizdiğim bu manzûme burada tamamlandı.
"Allah'a hamd olsun" sözü en güzel sondur.

Şerhin başında Allâme Kâsım'dan şöyle aktarmıştık:

> Mercûh ile hüküm ve fetva vermek icmâya aykırıdır. Mercûh râcih karşısında yok mesabesindedir. Birbirine zıt görüşlerin bulunduğu konularda (*mütekâbilât*) tercih ettirici bir sebep olmaksızın tercihte bulunmak yasaklanmıştır. Kim, fetvasının veya amelinin bir görüşe veya meselenin bir yönüne uygun olması ile yetinirse, tercihte araştırma yapmaksızın görüşlerden ve tercihlerden dilediği ile amel ederse cehalete düşmüş ve icmâyı bozmuş olur.

Daha önce bunun benzerini Allâme İbn Hacer'in *Fetâvâ*'sından aktarmıştık Ancak aynı şekilde orada şöyle denir:

ولا يجوز بالضعيف العمل ولا به يجاب من جا يسأل

إلا لعامل له ضروره أو من له معرفة مشهوره

لكنّما القاضي به لا يقضي وإن قضى فحكمه لا يمضي

لا سيّما قضاتنا إذ قيّدوا براجح المذهب حين قلّدوا

وتم ما نظمته في سلك والحمد لله ختام مسك

قدمنا، أول الشرح، عن العلامة قاسم: أن الحكم والفُتيا بما هو مرجوح خلاف الإجماع. وأن المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع. وأن من يكتفي [٩٢] بأن يكون فتواه أو عمله موافقاً لقول أو وجه في المسألة، ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح، فقد جهل وخرق الإجماع، انتهى.

وقدمنا هناك نحوه عن «فتاوي العلامة ابن حجر»، لكن فيها أيضاً،

> İmam es-Sübkî[220] *Fetâvâ*'sında Vakıf bölümünde şöyle söyler: İşin özünde zayıf görüşü taklid, kendisinin amel etmesi durumunda caizdir, fetva ve hüküm vermede değil. İbn Salâh fetva ve hükümde caiz olmadığı konusunda icmâ olduğunu nakleder.[221]

Allâme Şürünbülâlî[222] [ö. 1069] *el-Ikdü'l-ferîd fi cevâzi't-taklîd* adlı risalesinde şöyle söyler:

> Şâfiî mezhebinin gereği es-Sübkî'nin dediği gibidir: Mercûh görüşle amel etme, kazâ ve iftâda men edilmiştir, kendisinin amel etmesinde değil. Hanefî mezhebinde mercûh mensûh olduğu için mercûhla amel kendisinin amelinde de yasaklanmıştır.

Derim ki: Mensûh olacağı şeklindeki bir açıklama ancak, eğer bir meselede iki görüş bulunur, müçtehit ikisinden birinden vazgeçerse veya iki görüşten birinin diğerinden sonra olduğu bilinirse sözkonusu olur. Aksi durumda, örneğin bir meselede Ebû Yûsuf'un bir görüşü ve Muhammed'in bir görüşü bulunursa nesih söz konusu olmaz. Ancak onun kastı, ikisinden biri tashîh edildiğinde diğerinin mensûh mesabesinde olacağıdır. Bu, yukarıda Allâme Kâsım'ın sözü olarak aktarılan "Mercûh, râcih karşısında yok mesabesindedir" ifadesinin manasıdır.

Sonra, es-Sübkî'nin Şâfiî'ye göre, kendisinin mercûhla amel etmesinin cevazına dair zikrettikleri yukarıda Allâme Kâsım'dan aktarılanlara muhaliftir. Bunun benzerini şerhin başında, görüşlerden dilediği ile fetva verilemiyeceği ve amel edilemeyeceği şeklindeki icmânın naklinde Allâme İbn Hacer'den aktarmıştık. Ancak "Amelden kasıt hüküm ve kazâdır" denirse bu uzak bir ihtimaldir. Cevapta açık olan; "arzusuna göre" tabirini dikkate alarak icmânın "mutlak muhayyerliğin yasaklanması konusunda" olduğunun söylenmesidir. Yani görüşlerden dilediğini, dilediği zamanda, arzu etmesi ve tercih etmesidir.

---

220 Takıyyuddin Ali b. Abdülkâfî es-Sübkî (727-771/1327-1370). Bkz. Özel, s. 203.

221 Heytemî, *Fetâvâ*, IV, 304.

222 Ebu'l-İhlas Hasan b. Ammâr b. Ali el-Vefâî el-Mısrî eş-Şürünbülâlî. Hanefî fıkıh âlimi. Ezher'de müderrislik yaptı. 1069/1659 yılında Kahire'de vefat etti. Bkz. Özel, s. 141.

قال الإمام السبكي في الوقف من «فتاويه»: يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الأمر بالنسبة للعمل في حق نفسه لا في الفتوى والحكم، فقد نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز، انتهى.

وقال العلامة الشرنبلالي في رسالته «العقد الفريد في جواز التقليد»: مقتضى مذهب الشافعي كما قاله السبكي «منع العمل بالقول المرجوح في القضاء والإفتاء، دون العمل لنفسه». ومذهب الحنفية «المنع عن المرجوح حتى لنفسه، لكون المرجوح صار منسوخاً»، انتهى.

قلت: التعليل بأنه صار منسوخاً إنما يظهر فيما لو كان في المسألة قولان رجع المجتهد عن أحدهما، أو علم تأخر أحدهما عن الآخر، وإلا فلا. كما لو كان في المسألة قول لأبي يوسف وقول لمحمد، فإنه لا يظهر فيه النسخ. لكن مراده أنه إذا صحح أحدهما صار الآخر بمنزلة المنسوخ. وهو معنى ما مرّ من قول العلامة قاسم «إن المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم».

ثم إن ما ذكره السبكي من جواز العمل بالمرجوح في حق نفسه عند الشافعي، مخالف لما مرّ عن العلامة قاسم، وقدمنا مثله أول الشرح عن «فتاوي ابن حجر» من نقل الإجماع على عدم الإفتاء والعمل بما شاء من الأقوال، إلا أن يقال «المراد بالعمل الحكم والقضاء» وهو بعيد. والأظهر في الجواب، أخذاً من التعبير بالتشهي، أن يقال «إن الإجماع على منع إطلاق التخير» أي، بأن يختار ويتشهى مهما أراد من الأقوال في أي وقت أراد،

Ancak eğer bazı zamanlarda zaruret bunu gerektirdiği için zayıfla amel ederse bundan menedilemez. Daha önce Şürünbülâlî'den aktarılan "Hanefî mezhebinin görüşü, yasaklamaktır" şeklindeki ifade şu delile binaen buna yorulur. Onlar Ebû Yûsuf'un, ihtilam hissettiğinde şehveti geçene kadar erkeklik organını tutan sonra bırakarak ihtilam olan kişiye guslün gerekmediği şeklindeki görüşünü almada, töhmetten korkan misafir ve yolcuya cevaz vermişlerdir. Oysa onun bu görüşü mezhepte râcih olan görüşe muhaliftir. Ancak onlar zaruretten dolayı bu görüşü almaya cevaz vermişlerdir.

el-Hidâye sahibi İmam Merğînânî'nin *Muhtârâtü'n-nevâzil* adlı kitabında zikrettikleri de bu kabilden olsa gerek. Ki bu kitap meşhur bir kitaptır ve *el-Hidâye* şârihleri ve başkaları bu kitabı ondan nakletmişlerdir. Necaset bölümünde [yazar] şöyle söyler:

> Eğer yaradan kan azar azar, akmadan çıkarsa fazla bile olsa bunda bir mani yoktur. Eğer kendi hâline bırakıldığında akarsa mâni olur da denilir.

Sonra meseleyi Abdesti Bozanlar bölümünde tekrar eder. Burada şöyle söyler:

> Eğer yaradan az bir şey çıkarsa -öyle ki kendi haline bıraksa akacak- onu bir bez ile silse [abdest] bozulmaz. Denilir ki...

Diğer nüshalara müracaat ettim ve ibarenin onlarda da aynı şekilde olduğunu gördüm. Mezhep kitaplarının çoğunda meşhur olan görüşün "denilir" şeklinde ifade edilen ikinci görüş olduğu açıktır. Birçok kaynağa müracaattan sonra, onun tercih ettiği ilk görüşü ondan önce tercih edeni ve ondan sonra onun bu görüşüne tâbi olanı görmedim. Bu şaz bir görüştür. Ancak *el-Hidâye* sahibi, mezhep meşâyıhının büyüklerinden önemli bir imamdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi ashab-ı tercih ve tashîh tabakasındandır. Zaruret durumunda özür sahibinin onu taklid etmesi caizdir.

أما لو عمل بالضعيف في بعض الأوقات لضرورة اقتضت ذلك فلا يمنع منه. وعليه يحمل ما تقدم عن الشرنبلالي من «أن مذهب الحنفية المنع»، بدليل أنهم أجازوا للمسافر والضيف الذي خاف الريبة أن يأخذ بقول أبي يوسف بعدم وجوب الغسل على المحتلم الذي أمسك ذكره، عندما أحس بالاحتلام، إلى أن فترت شهوته ثم أرسله. مع أن قوله هذا خلاف الراجح في المذهب لكن أجازوا الأخذ به للضرورة.

وينبغي أن يكون من هذا القبيل: ما ذكره الإمام المرغيناني، صاحب «الهداية»، في كتابه «مختارات النوازل»، وهو كتاب مشهور ينقل عنه شراح «الهداية» وغيرهم، حيث قال في فصل النجاسة: والدم إذا خرج من القروح قليلاً قليلاً غير سائل، فذاك ليس بمانع وإن كثر. وقيل لو كان بحال لو تركه لسال يمنع، انتهى.

ثم أعاد المسألة في نواقض الوضوء فقال: ولو خرج منه شيء قليل ومسحه بخرقة حتى لو ترك يسيل لا ينقض وقيل إلخ.

وقد راجعت نسخة أخرى فرأيت العبارة فيها كذلك. ولا يخفى أن المشهور في عامة كتب المذهب هو القول الثاني المعبر عنه بقيل، وأما ما اختاره من القول الأول فلم أر من سبقه إليه ولا من تابعه عليه بعد المراجعة الكثيرة، فهو قول شاذ. ولكن صاحب «الهداية» إمام جليل من عظم مشايخ المذهب، من طبقة أصحاب التخريج والتصحيح، كما مرّ، فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند الضرورة،

Zira, *Ahkâmü'l-muhassasa bi-keyyi'l-hımmesa*[223] adlı risalemde beyan ettiğim gibi bunda özür sahipleri için büyük kolaylık vardır. Bir müddet yaraya nohut basılması[224] durumuna maruz kaldım. Mezhebimizde meşakkat olmaksızın [bu durumda] namazımı sahih kılacak bu görüşten başka bir görüş bulamadım. Çünkü ondan çıkan az bile olsa [kendi hâline] bırakıldığında akıyorsa bu necistir ve meşhur görüşe göre abdesti bozar. Mezkûr risalemde beyan ettiğim gibi bu bazılarının görüşüne muhaliftir. Bununla özür sahibi de olmaz, çünkü benim yaptığım gibi her namaz esnasında yıkama ve akıntıyı önleyen deri benzeri bir şeyle bağlama yoluyla özrün giderilmesi mümkündür. Ancak bunda meşakkat ve büyük zorluk vardır. Bu görüşü taklid etmek zorunda kaldım. Sonra yüce Allah beni bu durumdan kurtardığında bu süre zarfındaki namazlarımı iade ettim. Hamd Yüce Allah'adır.

el-Bahr sahibi Hayız bölümünde kanların rengi bahsinde zayıf görüşleri zikrettikten sonra şöyle söyler:

> *el-Mi'râc*'da[225] Fahru'l-eimme'den naklen şöyle denir: "Eğer müftî zaruret durumunda kolaylık sağlama isteğiyle bu görüşlerden bir şeyle fetva verirse bu güzeldir.[226]

Bununla bilinir ki; mecbur kalan söylediğimiz gibi bununla kendisi amel eder ve müftî de zor durumda kalan için bununla fetva verir. Yukarıda geçen "Zayıf görüşle amel edilmez ve fetva verilmez" ifadeleri zaruret olmayan durumlara hamledilir. Nitekim sen yukarda açıkladıklarımızın tamamından bunu öğrendin. Allah en iyisini bilir.

Aynı şekilde yukarıda aktardığımız şu ifadeleri de zaruret [gerekçesine] dayandırmak gerekir. "Zayıf bir rivâyet de olsa küfründe ihtilaf olduğunda müslümanın küfrüne fetva verilmez." Onlar sahih görüş ile fetva vermeyi [bu konuda] terketmişlerdir. Çünkü küfür büyük bir şeydir.

el-Bîrî'nin *Şerhu'l-Eşbâh*'ında şöyle denir:

---

223 İbn Âbidîn, *Mecmûatu'r-Resâil*, II, 54-66.

224 *Keyyi'l-hımmesa*: Akıntısı olan yaraların akıntısını durdurmak üzere yaranın üzerine nohut basılması, onun üzerine bir yaprak konması ve bir bezle bağlanması şeklindeki uygulama.

225 *Mi'râcu'd-dirâye*. Kıvâmuddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî'nin (ö. 749/1384) *el-Hidâye* şerhi. Bkz. Özel, s. 81.

226 İbn Nüceym, *el-Bahr*, I, 202.

فإن فيه توسعة عظيمة لأهل الأعذار، كما بيّنته في رسالتي المسماة «الأحكام المخصصة بكي الحمصة» وقد كنت ابتليت مدة بكي الحمصة ولم أجد ما تصح به صلاتي على مذهبنا بلا مشقة إلا على هذا القول، [٠٣] لأن الخارج منه وإن كان قليلاً لكنه لو ترك يسيل، وهو نجس وناقض للطهارة على القول المشهور، خلافاً لما قاله بعضهم، كما قد بيّنته في الرسالة المذكورة، ولا يصير به صاحب عذر، لأنه يمكن دفع العذر بالغسل الربط بنحو جلدة مانعة للسيلان عند كل صلاة كما كنت أفعله، ولكن فيه مشقة وحرج عظيم، فاضطررت إلى تقليد هذا القول، ثم لما عافاني الله تعالى منه أعدت صلاة تلك المدة ولله تعالى الحمد.

وقد ذكر صاحب «البحر» في الحيض في بحث ألوان الدماء أقوالاً ضعيفة ثم قال: وفي «المعراج» عن فخر الأئمة «لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في موافع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً، انتهى.

وبه علم أن المضطر له العمل بذلك لنفسه كما قلنا، وأن المفتي له الإفتاء به للمضطر، فما مرّ، من أنه ليس له العمل بالضعيف ولا الإفتاء به، محمول على غير موضع الضرورة كما علمته من مجموع ما قرّرناه والله تعالى أعلم.

وينبغي أن يلحق بالضرورة أيضاً: ما قدّمناه من أنه لا يفتى بكفر مسلم في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة، فقد عدلوا عن الإفتاء بالصحيح لأن الكفر شيء عظيم.

وفي «شرح الأشباه» للبيري:

> Zayıf [görüş] ile insanın kendisinin amel etmesi caiz midir? Evet, re'y sahibi ise [caizdir]. Ancak ammî ise bunu uygun görmüyorum. Ancak re'y sahibi ile sınırlandırılmasının gereği [zayıf görüşle amelin] ammî için caiz olmamasıdır.
>
> *Hızânetü'r-rivâyât*'ta [yazarı] şöyle söyler: Nasların ve haberlerin manasını bilen âlim dirâyet ehlindendir. Onun, mezhebe muhalif bile olsa onunla [zayıf görüşle] amel etmesi caizdir.

Onu re'y sahibi, yani mezhepte müçtehit olarak sınırlamak ammîyi dışarıda bırakır. Onun dediği gibi, ammînin onların tashîh ettiklerine tâbi olması gerekir. Ancak bu, az önce öğrendiğin gibi zaruret dışı konularda söz konusudur.

Eğer sen; Bu, yukarıda geçen "Müçtehit müftî Ebû Hanîfe ve ashâbının ittifak ettiklerinden ayrılamaz, tam bir müçtehit olsa bile onunla fetva veremez. Çünkü onlar delilleri biliyorlar ve sahih-sabit olanla diğerleri arasını ayırt edebiliyorlardı. Onun içtihadı onların içtihadına ulaşamaz" şeklinde daha önce *el-Hâniyye* ve benzerlerinden aktardığımız ifadelere muhaliftir dersen.

Derim ki: Bu, başkasına fetva veren için söz konusudur. Onun anlamı şu şekilde olabilir. Müftî, onların içtihadının daha kuvvetli olduğunu bildiğinde genel meseleleri kendi zayıf içtihadına dayandıramaz. Veya soruyu soran, müftînin taklid ettiği mezhep imamının görüşüne göre fetva istemek için gelmiştir. Müftînin, fetvayı isteyenin fetva istediği mezhebe göre fetva vermesi gerekir. Bundan dolayı Allâme Kâsım *Fetâvâ*'sında şunu zikreder:

> Değişiklik ve dönüşümün kendisi tarafından yapılabileceğini şart koşan vâkıfın vakfın [mülkiyetini] eşine geçirip [geçiremeyeceği] soruldu. Şöyle cevap verdim: Âlimlerimizin kitaplarından herhangi birinde buna [böyle bir şarta] itibar edildiğine rastlamadım. Müftînin, görüşlerine göre fetva verdiği mezhep ehlince sahih görüleni nakletmesi gerekir. Çünkü fetva isteyen bu mezhebin imamlarının görüşünü sormaktadır, müftîye uygun geleni değil.

هل يجوز للإنسان العمل بالضعيف من الرواية في حق نفسه؟ نعم، إذا كان له رأي، أما إذا كان عامياً فلم أره. لكن مقتضى تقييده بذي الرأي، أنه لا يجوز للعامي ذلك. قال في «خزانة الروايات»: العالم الذي يعرف معنى النصوص والأخبار وهو من أهل الدراية، يجوز له أن يعمل عليها وإن كان مخالفاً لمذهبه، انتهى.

وتقييده بذي الرأي، أي المجتهد في المذهب، مخرج للعامي كما قال فإنه يلزمه اتباع ما صححوا لكن في غير موضع الضرورة كما علمته آنفا.

فإن قلت: هذا مخالف لما قدمته سابقاً من أن المفتي المجتهد ليس له العدول عما اتفق عليه أبو حنيفة وأصحابه، فليس له الإفتاء به وإن كان مجتهداً متقناً، لأنهم عرفوا الأدلة وميّزوا بين ما صحّ وثبت وبين غيره، ولا يبلغ اجتهاده اجتهادهم كما قدمناه عن «الخانية» وغيرها.

قلت: ذاك في حق من يفتي غيره، ولعل وجهه أنه لما علم أن اجتهادهم أقوى ليس له أن يبني مسائل العامة على اجتهاده الأضعف، أو لأن السائل إنما جاء يستفتيه عن مذهب الإمام الذي قلّده ذلك المفتي، فعليه أن يفتي بالمذهب الذي جاء المستفتي يستفتيه عنه.

ولذا ذكر العلامة قاسم في «فتاويه»: أنه سئل عن واقف شرط لنفسه التغيير والتبديل فصير الوقف لزوجته؟ فأجاب: إني لم أقف على اعتبار هذا في شيء من كتب علمائنا وليس للمفتي إلا نقل ما صحّ عند أهل مذهبه الذين يفتى بقولهم، ولأن المستفتي إنما يسأل عما ذهب إليه أئمة ذلك المذهب، لا عما ينجلي للمفتي، انتهى.

Aynı şekilde onlar Şâfiî imamlarından el-Kaffâl'dan [ö. 336] şunu naklederler:

> Kendisinden yığın [hâlindeki şeylerin] satımı konusunda fetva isteyen kişiye şöyle söyledi: Benim görüşümü mü, eş-Şâfiî'nin görüşünü mü soruyorsun?

Aynı şekilde onun bazen şöyle dediğini naklederler:

> İçtihat ettiğimde ve içtihadım Ebû Hanîfe'nin görüşüyle örtüştüğünde şöyle derim: "eş-Şâfiî'nin görüşü şöyledir, ancak ben Ebû Hanîfe'nin görüşünü söylüyorum." Çünkü o [soruyu soran kişi] eş-Şâfiî'nin görüşünü öğrenmek ve [bu doğrultuda] fetva istemek için geldi. Dolayısıyla onun dışındaki ile fetva verdiğimi ona bildirmem gerekir.

Kendisinin onunla amel etmesine gelince açık olan bunun caiz olmasıdır. *Hızânetü'r-rivâyât*'ın "Mezhebine muhalif bile olsa zayıf görüşle amel etmesi caizdir" sözü buna delalet eder. Çünkü müçtehidin içtihadının götürdüğü şeye tâbi olması gerekir. Bundan dolayı muhakkik İbn Hümâm'ın mezhep harici meseleleri tercih ettiğini görürsün. Bir keresinde bir meselede İmam Mâlik'in görüşünü tercih etti ve şöyle dedi: "Bu, kendisine dayandığım görüştür."

et-Tahrîr'den daha önce şunu aktarmıştık:

> Müçtehide bazı meselelerde, içtihadın tecezzîsini kabul eden görüşe göre -ki bu haktır- kudretinin yetmediği durumlarda taklid gerekir.

Yani içtihada güç yetiremediği konularda, bunların dışında değil.

"Ancak kadı bununla hükmetmez..." sözüm, mezhebinin zayıf görüşü ile ve aynı şekilde başkasının mezhebi ile hükmetmez anlamındadır.

Allâme Kâsım şöyle söyler:

وكذا نقلوا عن القفال، من أئمة الشافعية: أنه كان إذا جاء أحد يستفتيه عن بيع الصبرة يقول له «تسألني عن مذهبي أو عن مذهب الشافعي». وكذا نقلوا عنه أنه كان أحياناً يقول «لو اجتهدت فأدى اجتهادي إلى مذهب أبي حنيفة فأقول «مذهب الشافعي كذا»، ولكني أقول بمذهب أبي حنيفة، لأنه جاء ليعلم ويستفتي عن مذهب الشافعي، فلا بدّ أن أعرفه بأني أفتي بغيره» انتهى.

وأما في حق العمل به لنفسه فالظاهر جوازه له، ويدل عليه قول «خزانة الروايات» «يجوز له أن يعمل عليها وإن كان مخالفاً لمذهبه» أي، لأن المجتهد يلزمه اتباع ما أدى إليه اجتهاده، ولذا ترى المحقق ابن الهمام اختار مسائل خارجة عن الذهب، ومرة رجح في مسألة قول الإمام مالك وقال «هذا الذي أدين به».

وقدمنا عن «التحرير» أن المجتهد في بعض المسائل، على القول بتجزيء الاجتهاد، وهو الحق، يلزمه التقليد فيما لا يقدر عليه. أي، فيما لا يقدر على الاجتهاد فيه، لا في غيره.

وقولي «لكنما القاضي به لا بقضي إلخ» أي، لا يقضي بالضعيف من مذهبه وكذا بمذهب الغير.

قال العلامة قاسم:

Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris[227] şöyle söyledi: Müftînin kendinine göre râcih olanla fetva vermesi gerektiği gibi hâkimin de kendisine göre râcih olanla mı hüküm vermesi gerekir, yoksa kendisine göre râcih olmasa bile iki görüşten biriyle mi hüküm vermesi gerekir? Cevabı şöyledir: Eğer hâkim, müçtehit ise onun kendisine göre râcih olan [görüş] dışındaki ile hüküm ve fetva vermesi caiz değildir. Eğer mukallid ise kendisine göre bu görüş râcih olmasa bile, fetvada taklid ettiği gibi [kazâda da] taklid ettiği imamının tercih ettiği hükmü taklid gereğince, mezhebinde meşhur olan [görüşle] fetva ve hüküm vermesi caizdir. Hükümde ve fetvalarda hevaya tâbi olmak icmâen haramdır. Mercûhla hüküm ve fetva vermek icmâya aykırıdır.

el-Bahr'da şöyle zikredilir:

İçtihada açık bir konuda kendi görüşüne muhalif veya mezhep görüşünü unutarak hüküm verirse Ebû Hanîfe'ye göre bu hüküm geçerlidir. Kasıtlı terkeden hakkında iki rivayet vardır. İkisine [Ebû Yûsuf, İmam Muhammed'e] göre iki durumda da geçerli değildir. Tercihte ihtilaf edildi.

el-Hâniyye'de şöyle denir: "Ebû Hanîfe'den gelen iki rivâyetten zâhir olan, hükmünün geçerli olmasıdır ve fetva buna göredir." *el-Fetâva's-suğrâ*'da da aynı şekildedir.

el-Mi'râc'da *el-Muhît*'e dayanılarak şöyle denir: "Fetva ikisinin görüşüne göredir." *el-Hidâye*'de de aynı şekildedir.

Fethü'l-Kadîr'de şöyle denir: "Fetvada ihtilaf edilmiştir. Aslolan bu zamanda ikisinin görüşüne göre fetva vermektir. Çünkü kasıtlı olarak mezhep [görüşünü] terkeden kişi bunu güzel bir amaç için değil batıl arzusu için yapmaktadır. Unutana gelince; mukallid başka bir mezhebe göre değil onun mezhebine göre hüküm vermesi için onu taklid eder. Bunların hepsi müçtehit kadı için söz konusudur. Mukallid kadıya gelince o, Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre hüküm vermekle görevlendirilmiştir muhalefet edemez. [Ederse] bu hükme nispetle azledilmiş olur."

el-Feth'teki ifade bitti.[228]

el-Bahr'ın sözü bitti.

---

227 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî el-Mâlikî (ö. 684/1285). Bkz. Özel, s. 197.

228 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VII, 9-10.

وقال أبو العباس [١٣] أحمد بن إدريس: هل يجب على الحاكم أن لا يحكم إلا بالراجح عنده، كما يجب على المفتي أن لا يفتي إلا بالراجح عنده، أو له أن يحكم بأحد القولين وإن لم يكن راجحاً عنده؟ جوابه: إن الحاكم إن كان مجتهداً فلا يجوز له أن يحكم ويفتي إلا بالراجح عنده، وإن كان مقلداً جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه وأن يحكم به، وإن لم يكن راجحاً عنده مقلداً في رجحان المحكوم به إمامه الذي يقلده كما يقلده في الفتوى. وأما اتباع الهوى في الحكم والفتيا فحرام إجماعاً. وأما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الإجماع، انتهى.

وذكر في «البحر»: لو قضى في المجتهد فيه مخالفاً لرأيه ناسياً لمذهبه نفذ عند أبي حنيفة، وفي العامد[٢٤] روايتان، وعندهما لا ينفذ في الوجهين، واختلف الترجيح. ففي «الخانية»: أظهر الروايتين عن أبي حنيفة نفاذ قضائه وعليه الفتوى، وهكذا في «الفتاوي الصغرى». وفي «المعراج» معزياً إلى «المحيط»: الفتوى على قولهما، وهكذا في «الهداية».

وفي «فتح القدير»: فقد اختلف في الفتوى، والوجه في هذا الزمان أن يفتى بقولهما، لأن التارك لمذهبه عمداً لا يفعله إلا لهوى باطل لا لقصد جميل، وأما الناسي فلأن المقلّد ما قلّده إلا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره، هذا كله في القاضي المجتهد، فأما المقلّد فإنما ولاّه ليحكم بمذهب أبي حنيفة، فلا يملك المخالفة فيكون معزولاً بالنسبة إلى هذا الحكم، انتهى ما في «الفتح». انتهى كلام «البحر».

٢٤ في المطبوع: العامة

Sonra o meşâyıhın mukallid kadı hakkındaki ibarelerinin farklılaştığını zikreder. [*el-Bahr*'ın] sözünün özeti şudur: Başkasının mezhebiyle veya zayıf bir rivâyetle veya zayıf bir görüşle hüküm verirse hükmü geçerlidir. Onun bu konuda en kuvvetli dayanağı *el-Bezzâziyye*'nin *Şerhu't-Tahâvî*'den naklettiği şu ifadelerdir:

> Müçtehit olmayan kadı, bir fetva ile hükmetse sonra fetva verdiği görüşün mezhebine aykırı olduğu açığa çıksa hükmü geçerlidir/uygulanır. Onun dışındakiler hükmü bozamaz. Muhammed'den gelen bir görüşe göre kendisi bozabilir. [Muhammed] ikinci bir görüş olarak şöyle söyler: "Aynı şekilde kendisi de bozamaz."[229]

Ancak, *el-Kunye*'de *el-Muhît* ve benzerlerinden naklen şöyle denir:

> Rivâyetlerin ihtilafı, müçtehit kadının kendi görüşüne aykırı olarak fetva vermesi konusundadır. Mukallid kadı mezhebine aykırı olanla hüküm verirse bu geçerli değildir/uygulanmaz.

el-Muhakkik *Fethü'l-Kadîr*'de ve öğrencisi Allâme Kâsım *Tashîh*'inde bu görüşte karar kıldılar.

en-Nehr'de [yazarı] şöyle söyler:

> Mezhepte *el-Feth*'te olan ifadeye itibar etmek gerekir. *el-Bezzâziyye*'de olan ifade ise ikisinden gelen rivâyete yorulur. Burada durum, mezhebini unutan konumuna indirgenir. Yukarıda ikisine göre müçtehit için geçerli olmadığı belirtildi. Bu durumda mukallid için evleviyetle geçerli olmaz.

---

229 İbn Nüceym, *el-Bahr*, VII, 10.

ثم ذكر أنه اختلفت عبارات المشايخ في القاضي المقلد والذي حطّ عليه كلامه أنه إذا قضى بمذهب غيره أو برواية ضعيفة أو بقول ضعيف نفذ. وأقوى ما تمسك به ما في «البزازية» عن «شرح الطحاوي». إذا لم يكن القاضي مجتهداً وقضى بالفتوى، ثم تبين أنه على خلاف مذهبه نفذ، وليس لغيره نقضه وله أن ينقضه، كذا عن محمد، وقال الثاني: ليس له أن ينقضه أيضاً، انتهى.

لكن الذي في «القنية» عن «المحيط» وغيره: أن اختلاف الروايات في قاض مجتهد إذا قضى على خلاف رأيه، والقاضي المقلد إذا قضى على خلاف مذهبه لا ينفذ، انتهى.

وبه جزم المحقق في «فتح القدير» وتلميذه العلامة قاسم في «تصحيحه».

قال في «النهر»: وما في «الفتح» يجب أن يعول عليه في المذهب، وما في «البزازية» محمول على رواية عنهما، فصار الأمر أن هذا منزل منزلة الناسي لمذهبه وقد مرّ عنهما في المجتهد أنه لا ينفذ فالمقلد أولى، انتهى.

ed-Dürrü'l-muhtâr'da [yazarı] şöyle söyler:

> Derim ki: Bilhassa zamanımızda [geçerli değildir]. Çünkü sultan zayıf görüşlerle hüküm vermekten nehyeden kanunlar neşrediyor. [Böyle olduğu halde] mezhebine aykırı olarak nasıl [hüküm verebilir]? Mezhebinden güvenilir olmayan [görüşlere] nispetle [hüküm verirse] hükmü azledilmiş [bozulmuş] sayılır. Bu durumda hükmü uygulanmaz ve *el-Feth, el-Bahr, en-Nehr* ve benzerlerinin Kazâ bölümlerinde genişçe açıklandığı gibi hükmü bozulur.[230]

Derim ki: Aynı şekilde sen öğrendin ki râcih karşısında mercûh yok mesabesindedir. Sultan, râcihle hüküm verme konusunda açıklamada bulunmasa bile mercûhla hüküm vermek söz konusu değildir.

Allâme Kâsım'ın *Fetâvâ*'sında şöyle denir:

> Mukallid kadı zayıf [görüşle] hüküm veremez. Çünkü o, tercih ehlinden değildir. Güzel bir maksat dışında sahihten vazgeçemez. Eğer hükmederse hükmü uygulanmaz. Çünkü hükmü hak olmayan bir hükümdür. Zira hak olan, sahîh olan [görüştür]. "Zayıf görüş hükümle kuvvetlenir" şeklinde nakledilen ifadeden kasıt, bu cevapla ilgili olmayan yerde açıklandığı gibi, müçtehidin hükmüdür.

Bu maksatla zikrettiklerini şeyhi el-Muhakkik *Fethü'l-Kadîr*'de açıklamıştı.

Bu, herşeyi bilen herşeyden haberdar olan yüce Allah'ın yardımı ile hedeflediğimiz saptama, açıklama ve tanımlamaların sonuncusudur.

Bütün olumsuz sıfatlardan uzak olandan bunu sırf kendi rızasına uygun ve büyük buluşma gününde katındaki kurtuluş için vesile kılmasını, işlediğim hata ve günahları affetmesini dilerim. Çünkü o Azîz ve Ğaffâr'dır. Başlangıçta ve sonda, gizli ve açık olarak Yüce Allah'a hamd olsun. Nimetiyle iyilikleri tamamlayan Allah'a hamd olsun. Salât ve selâm efendimiz Muhammed ve onun ashabının üzerine olsun. Hamd yalnız âlemlerin rabbi olan Allah'adır.

---

230 Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, I, 178.

وقال في «الدر المختار»: قلت: ولا سيّما في زماننا، فإن السلطان ينصّ في منشوره على نهيه عن القضاء بالأقوال الضعيفة، فكيف بخلاف مذهبه؟ فيكون معزولاً بالنسبة لغير المعتمد من مذهبه، فلا ينفذ قضاؤه فيه، وينقض كما بسط في قضاء «الفتح» و«البحر» و«النهر» وغيرها، انتهى.

قلت: وقد علمت أيضاً أن القول المرجوح بمنزلة العدم مع الراجح، فليس له الحكم به وإن لم ينصّ له السلطان على الحكم بالراجح.

وفي «فتاوي العلامة قاسم»: وليس للقاضي المقلّد أن يحكم بالضعيف، لأنه ليس من أهل الترجيح، فلا يعدل عن الصحيح إلا لقصد غير جميل، ولو حكم لا ينفذ، لأن قضاءه قضاء بغير الحق، لأن الحق هو الصحيح. وما نقل من أن القول الضعيف يتقوى بالقضاء، المراد به؛ قضاء المجتهد كما بين في موضعه مما لا يحتمله هذا الجواب، انتهى. وما ذكره من هذا المراد صرّح به شيخه المحقق في «فتح القدير».

وهذا آخر ما أردنا إيراده من التقرير والتوضيح والتحرير بعون الله تعالى العليم الخبير. أسأله سبحانه [٢٣] أن يجعل ذلك خالصاً لوجهه الكريم، موجباً للفوز لديه يوم الموقف العظيم، وأن يعفو عما جنيته واقترفته من خطأ وأوزار، فإنه العزيز الغفار. والحمد لله تعالى أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.

Böylece fakir Muhammed Âbidîn, kalemiyle [bu eseri telif ederek] sözünde durdu. Yüce Allah ona, ailesine, hocalarına, soyuna ve Müslümanlara mağfiret etsin. Âmin.

Bu [risale], 1243 yılında Rebiüssâni ayında [tamamlandı].

نجز ذلك بقلم جامعه الفقير محمد عابدين، غفر الله تعالى له ولوالديه ومشايخه وذريته والمسلمين آمين.

وذلك في شهر ربيع الثاني سنة ثلاث وأربعين ومأتين وألف.

Kaynakça

Abaza, Nizar, *Ulemây-ı Dımaşk ve a'yânuha fî karni's-sâlis aşer,* Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1991.

Atmaca, Gökhan, "İbn Âbidîn'in Gabin Risalesinin Metin ve Muhteva Yönünden Tedkîki", Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2003.

Aynî, Muhammed Fıkhî, *Risâle fî edebi'l-müftî*, Süleymaniye Ktp., Serez, 3924/2.

Aydın, M. Akif, "Türkiye'nin Hukukî Modernleşmesi", *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 7*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001, s. 337-349.

Bâcî, Mahmud Muhammed, *Nizâmü'l-kazâ fi'l-İslâm*, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.

Baydar, Abdürrezzak, *Hilyetü'l-büşrâ,* Beyrut: Dâru's-Sadr, ty.

Bedir, Murteza, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 65-97.

Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâzîyye*, *el-Fetâva'l-Hindîyye* hamişinde, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Diyarbakır, 1973.

Brockelman, Carl, *Supplementband,* c. II, Leiden 1937-1942.

el-Buhârî, Abdülaziz, *Keşfu'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1997.

Calder, Norman, "İbn Âbidîn'in *Ukûdü resmi'l-müftî* Adlı Risalesi" çev. Şenol Saylan, *Usûl İslâm Araştırmaları* 2 (Temmuz -Aralık 2004): 189-208.

Destinâî, Muhammed, *Risâle fî âdâbi'l-müftî*, Süleymaniye Ktp., Esat Efendi 3782/17, 45-48.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

Farfur, M. Abdüllatif Salih, *İbn Âbidîn ve eseruhu fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Şam: Dârü'l-Beşâir, 2001.

Halebî, İbrahim, *Mülteka'l-ebhur*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.

....., *Halebî kebîr, Ğunyetü'l-mütemellî fi şerhi Münyeti'l-musallî*, İstanbul: 1325.

Hallaq, Wael B., "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine", çev. Halit Özkan, *AÜİFD* XLV (2004): 327-353

....., "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn", çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, *Usûl İslâm Araştırmaları* 3 (2005): 159-189.

Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Muhammed el-Hısnî el-Eserî, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (*Reddü'l-muhtâr*'la beraber), İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

el-Heytemî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer, *el-Fetava'l-kübrâ'l-fıkhıyye*, Dârü'l-Fikr, 1986.

İbn Âbidîn, Alâuddîn, *Kurretu uyûni'l-ahyâr tekmileti Reddi'l-muhtar*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Şerhu Manzûmeti Ukûdü resmi'l-müftî*, Beyrut: Dâru'r-Reşâdi'l-İslâmiyye, 1989.

....., "Neşrü'l-arf", *Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn*, Âlemü'l-Kütüb, t.y., c. II, s. 112-145.

....., *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dımaşk: Dârü's-Sekâfeti ve't-Turâs, 2000.

İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvahid b. Abdulhamid b. Mesud es-Sivasî, *et-Tahrîr* (*et-Takrîr ve't-tahbîr*'in içinde), Mısır: Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, h.1317/m.1900.

....., *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

İbn Nüceym, Ebu'l-Berekât, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

....., *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1983.

....., *Fethü'l-Ğaffâr bi şerhi Menâri'l-envâr*, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1936.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takiyyuddin Osman b. Abdurrahman b. Osman b. Musa el-Mevsilî eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, Beyrut: Darü'l-Marife, 1986.

Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân, el-Fetâva'l-Hindîyye* hamişinde, Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973.

Kaya, E. Said, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2001.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut, ty.

Kettânî, Abdülhayy, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ty.

Lapidus, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası,* çev. İ. Sefa Üstün, İstanbul: İFAV, 1996.

Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, çev. H. Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Merdum Beg, Halil, *A'yanu'l-karnı's-sâlis aşer fi'l-fikri ve's-siyâse ve'l-ictimâ'*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1977.

Merğînânî, Şeyhü'l-İslâm Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr, *el-Hidâye*, İstanbul, 1920.

Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-ahkâm*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1979.

Ocakoğlu, Ömer Faruk, "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in Örf Risalesi Örneği", Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2004.

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2006.

....., "İbn Âbidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, c. XIX, s. 292-293.

....., "İbn Âbidînzâde" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, c. XIX, s. 293-294.

Öztürk, Ali, "İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr* Adlı Eserinde Ahkâmın Değişmesi", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2003.

Remlî, Hayruddin b. Ahmed b. Ali b. Zeyneddin b. Abdulvehhâp el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî, *el-Feteva'l-Hayriyye*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1882.

Samur, Sabahattin, "Suriye Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 1988.

Serkis, Yusuf İlyân, *Mu'cemu'l-matbûâti'l-arâbiyye ve'l-muarrebe*, 152, Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928.

Shaw, Stanford J., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut

Dönemleri", *Türkler* içinde, çev. M. Faruk Çakır, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

....., *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Şattî, Muhammed Cemil, *A'yânü'd-Dımaşk fi'l-karni's-sâlis aşer ve nısfi'l-karni'r-râbi' aşer*, Şam: Dârü'l-Beşâir, 1994.

Uludağ, Süleyman, "Ricâlü'l-gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, c. XXXV, s. 81-83.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Zirikli, Hayrettin, *el-A'lâm*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1997.

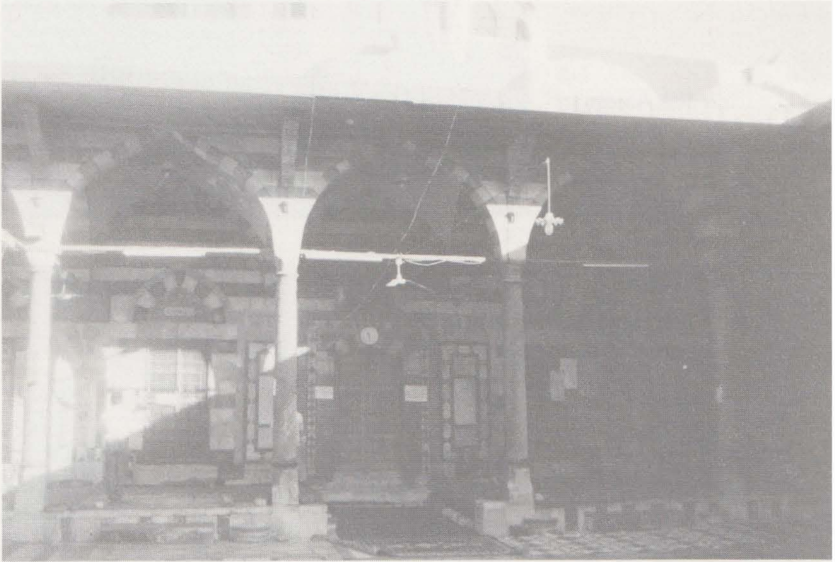
Fotoğraflar



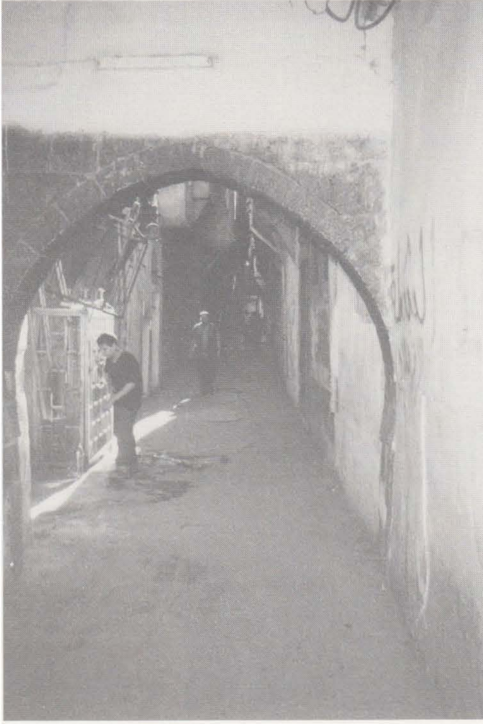
1-2
İbn Âbidîn'in imamlığını yaptığı ve ders verdiği Şam Taluyye Camii







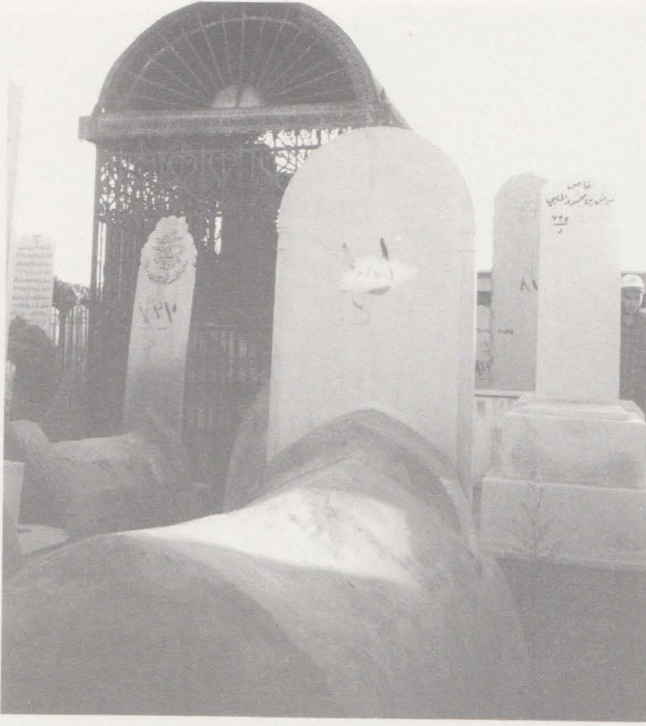
3-4 İbn Âbidîn'nin cenaze namazının kılındığı Şam Sinaniyye (Sinan Paşa) Camii



5
İbn Âbidîn'in evinin bulunduğu Kanavât Mahallesi Mübelled Sokağı, Şam



6 İbn Âbidîn'in 1970'li yıllarda yangın sonucu yok olan evinin bulunduğu yer 2003 yılında park yeri olarak kullanılıyordu (beyaz aracın durduğu yer).





7-8 İbn Âbidîn'in Babü's-sağîr Kabristanı'nda yer alan mezarı (en solda)



9 İbn Âbidîn'in yaşayan torunlarından Mürşid (solda) ve Yusuf Âbidîn

الجمهورية العربية السورية



مكتبة الأسد الوطنية　　　　بطـاقـة هـويـة

التصوير الوثائقي [د. م]

الرقم العام	الرقم بالتزويد (الرمز)	رقم المتسلسل
١٠٣٣١		

عنوان المخطوط : شرح منظومة عقود رسم المفتي
المؤلف : ابن عابدين ، محمد ، أمين بن عمر بن عبد العزيز ، الدمشقي
الناسخ : المؤلف　　　　التاريخ: ١٢٤٣هـ
الموضوع : مذهب حنفي　　　　نوع الخط : نسخي
الأوراق: ٣٢　　　　الأسطر: ٢١　　　　القياس: ٢٣× ١٦ سم
ملاحظات : نسخة مصححة ومقابلة ،كتبت بعض العبارات و أبيات الشعر ووضعت خطوط فوق بعض الكلمات بالحمرة ،على هوامشها شروح و تعليقات ، مرممة ترميما قديما متأثرة بالحموضة و الرطوبة .
تاريخ التصوير: ٢٠٠٦/١٠/١م　　　　اسم المصور: ن

الهدايا

رقم ١٠٢٢١ عام

شرح عقود رسم المفتي تصنيف شيخنا وسيدنا ومولانا
الشيخ الامام العالم العامل الفقيه الاصولي المتكلم
النظار العلامه الصدر الجهبذ الحبر البحر
النحرير الفهامه عين اعيان افاضل عصره
ومن افتخر به على الاوائل متاخرو دهره
حضرة شيخنا واستاذنا السيد محمد
ابن المرحوم السيد عمر
الشهير بابن عابدين
اطال الله في
عمره ونفع به
امين



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي من علينا في البداية بالهداية • وانقذنا من الضلالة
بمحض الفيض والعناية • والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي هو
الوقاية من الغواية • وعلى اله واصحابه ذوي الرواية والدراية •
صلاة وسلاما لا غاية لها ولا نهاية اما بعد فيقول افقر الورى
المستمسك من رحمة مولاه باوثق العرى محمد امين بن عمر عابدين
الماتريدي الحنفي عامله مولاه بلطفه الخفي هذا شرح لطيف
وضعته على منظومتي التي نظمتها في رسم المفتي اوضح به مقاصدها
واقيد به اوابدها وشواردها اساله سبحانه ان يجعله خالصا
لوجهه الكريم • موجبا للفوز العظيم • فاقول وبه استعين في كل
حين

باسم الاله واضع الاحكام . مع حمده ابدا في نظامي
ثم الصلاة والسلام سرمدا على نبي قد اتانا بالهدى
واله وصحبه الكرام على ممر الدهر والاعوام
وبعد فالعبد الفقير المذنب محمد بن عابدين يطلب
توفيق ربه الكريم الواحد والفوز بالقبول في المقاصد
وفي نظام جوهر نضيد وعقد در باهر فريد
سميته عقود رسم المفتي يحتاجه العامل او من يفتي
وها انا شرع في المقصود مستمنحا من فيض بحر الجود
اعلم بان الواجب اتباع ما ترجيحه عن اهله قد علما
او كان ظاهر الرواية ولم يرجحوا خلاف ذاك فاعلم

جوهر

اي

1

اي الواجب على من اراد ان يعمل لنفسه او يفتي غيره ان يتبع القول الذي
رجحه علماء مذهبه فلا يجوز له العمل او الافتاء بالمرجوح الا في بعض
سياق المواضع كما ياتي في النظم وقد نقلوا الاجماع على ذلك ففي الفتاوى
الكبرى للمحقق ابن حجر الهيتمي قال في زوائد الروضة انه لا يجوز للمفتي
والعامل ان يفتي او يعمل بما شاء من القولين او الوجهين من غير
نظر وهذا لا خلاف فيه وسبقه الى حكاية الاجماع فيهما ابن الصلاح
والباجي من المالكية في المفتي وكلام القرافي يدل على ان المجتهد و
المقلد لا يحل لهما الحكم ولا الافتاء بغير الراجح لانه اتباع للهوى وهو
حرام اجماعا وان محله في المجتهد ما لم تتعارض الادلة عنده ويعجز عن
الترجيح وان للمقلد ان يحكم باحد القولين اجماعا انتهى وقال الامام
المحقق العلامة قاسم بن قطلوبغا في اول كتابه تصحيح القدوري
اني رايت من عمل في مذهب ائمتنا رضي الله تعالى عنهم بالتشهي حتى
سمعت من لفظ بعض القضاة هل ثم حجر فقلت نعم اتباع الهوى حرام
والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم والترجيح بغير مرجح
في المتقابلات ممنوع وقال في كتاب الاصول لليعمري من لم يطلع على
المشهور من الروايتين او القولين فليس له التشهي والحكم بما شاء
منهما من غير نظر في الترجيح وقال الامام ابو عمرو في ادب المفتي
اعلم ان من يكتفي بان يكون فتواه او عمله موافقا لقول او وجه في
المسالة ويعمل بما شاء من الاقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح
فقد جهل وخرق الاجماع وحكى الباجي انه وقعت له واقعة فافتوا فيها
بما يضره فلما سالهم قالوا ما علمنا انها لك وافتوا بالرواية الاخرى

2

التي توافق قصده قال الباجي وهذا لاخلاف بين المسلمين
ممن يعتد به في الاجماع انه لايجوز قال في اصول الاقضية ولافرق
بين المفتي والحاكم الا ان المفتي مخبر بالحكم والقاضي ملزم به انتهى
ثم نقل بعده واما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الاجماع وسياتي
ما اذا لم يوجد ترجيح لاحد القولين وقولي عن اهله اي اهل الترجيح
اشارة الى انه لايكتفى بترجيح اي عالم كان فقد قال العلامة شمس الدين
محمد بن سليمان الشهير بابن كمال باشا في بعض رسايله لابد للمفتي المقلد
ان يعلم حال من يفتي بقوله ولا نعني بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته
الى بلد من البلاد اذ لايسمن ذلك ولايغني بل معرفته في الرواية
ودرجته في الدراية وطبقته من طبقات الفقها ليكون على بصيرة
وافية في التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية في
الترجيح بين القولين المتعارضين فنقول ان الفقها على سبع
طبقات الاولى طبقة المجتهدين في الشرع كالايمة الاربعة ومن سلك
مسلكهم في تاسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع عن
الادلة الاربعة من غير تقليد لاحد لا في الفروع ولا في الاصول الثانية
طبقة المجتهدين في المذهب كابي يوسف ومحمد وساير اصحاب ابي حنيفة
القادرين على استخراج الاحكام عن الادلة المذكورة على حسب القواعد
التي قررها استاذهم فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم
يقلدونه في قواعد الاصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسايل
التي لارواية فيها عن صاحب المذهب كالخصاف ٢٦١ وابي جعفر الطحاوي ٣٢١
وابي الحسن الكرخي ٣٤٠ وشمس الايمة الحلواني ٤٥٦ وشمس الايمة السرخسي ٥٠٠ وفخر الاسلام
البزدوي

وللحلواني سنة ٤٥٦ م
اقول توفي الخصاف سنة ٢٦١ والطحاوي
٣٢١ والكرخي سنة ٣٤٠ والسرخسي
في حدود سنة ٥٠٠ والبزدوي سنة ٤٨٣
وقاضيخان سنة ٥٩٢ والرازي سنة ٣٧٠
والقدوري سنة ٤٢٨ وصاحب الهداية
سنة ٥٩٣

٤٨٣
البزدوي وفخر الدين قاضيخان ٥٩٢ وغيرهم فانهم لايقدرون على مخالفة
الامام لا في الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام من
المسايل التي لانص فيها عنه على حسب اصول قررها ومقتضى قواعد
بسطها الرابعة طبقة اصحاب التخريج من المقلدين كالرازي ٣٧٠ و
اضرابه فانهم لايقدرون على الاجتهاد اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول
وضبطهم للماخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم
محتمل لامرين منقول عن صاحب المذهب او عن احد من اصحابه
المجتهدين برايهم ونظرهم في الاصول والمقايسة على امثاله ونظايره
من الفروع وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله كذا في
تخريج الكرخي وتخريج الرازي من هذا القبيل الخامسة طبقة اصحاب
الترجيح من المقلدين كابي الحسن القدوري ٤٢٨ وصاحب الهداية ٥٩٣ وامثالهما
وشانهم تفضيل بعض الروايات على بعض اخر بقولهم هذا اولى وهذا
اصح رواية وهذا اوضح وهذا اوفق للقياس وهذا ارفق للناس
السادسة طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الاقوى والقوي
والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة كاصحاب
المتون المعتبرة كصاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية
وصاحب المجمع وشانهم ان لاينقلوا في كتبهم الاقوال المردودة و
الروايات الضعيفة السابعة طبقة المقلدين الذين لايقدرون
على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والسمين ولايميزون الشمال
من اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل فالويل لمن قلدهم
كل الويل انتهى مع حذف شيء يسير وسياتي بقية الكلام في ذلك وفي

التخريج

الرازي هو ابو احمد بن علي بن ابي بكر الرازي
المعروف بالجصاص خلافا لمن زعم ان
الجصاص غير الرازي كما افاده في الجواهر
المضية وهو من جماعة الكرخي وتمام ترجمته
في طبقات التميمي وذكر ان وفاته
سنة ٣٧٠ عن خمس وستين سنة
ومثله في تراجم العلامة
قاسم

اخر الفتاوى الخيرية ولا شك ان معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه
ومراتبه قوة وضعفا هو نهاية آمال المتشمرين في تحصيل العلم فالمفروض
على المفتي والقاضي التثبت في الجواب وعدم المجازفة فيهما خوفا من
الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال وضده وتحريم اتباع الهوى والتشهي
والميل الى المال الذي هو الداهية الكبرى والمصيبة العظمى فان
ذلك امر عظيم لا يتجاسر عليه الا كل جاهل شقي انتهى قلت فحيث
علمت وجوب اتباع الراجح من الاقوال وحال المرجح له تعلم انه لا ثقة
بما يفتي به اكثر اهل زماننا بمجرد مراجعة كتاب من الكتب المتأخرة
خصوصا غير المحررة كشرح النقاية للقهستاني والدر المختار و
الاشباه والنظاير ونحوها فانها لشدة الاختصار والايجاز كادت
تلحق بالالغاز مع ما اشتملت عليه من السقط في النقل في مواضع
كثيرة وترجيح ما هو خلاف الراجح بل ترجيح ما هو مذهب الغير
مما لم يقل به احد من اهل المذهب ورأيت في اوايل شرح الاشباه
للعلامة محمد هبة الله البعلي قال ومن الكتب الغريبة ملا مسكين
شرح الكنز والقهستاني لعدم الاطلاع على حال مولفيهما او لنقل الاقوال
الضعيفة كصاحب القنية او للاختصار المخل كالدر المختار للحصكفي
والنهر والعيني شرح الكنز قال شيخنا صالح الجنيني انه لا يجوز الافتاء
من هذه الكتب الا اذا علم المنقول عنه والاطلاع على مآخذها هكذا
سمعته منه وهو علامة في الفقه مشهور والعهدة عليه انتهى قلت وقد
يتفق نقل قول في نحو عشرين كتابا من كتب المتأخرين ويكون القول
خطأ اخطأ به اول واضع له فيأتي من بعده وينقله عنه وهكذا ينقل بعضهم

عن بعض

عن بعض كما وقع ذلك في بعض مسايل مما يصح تعليقه وما لا يصح
كما نبه على ذلك العلامة ابن نجيم في البحر الرايق ومن ذلك مسيلة
الاستيجار على تلاوة القران المجردة فقد وقع لصاحب السراج
الوهاج والجوهرة شرح القدوري انه قال ان المفتى به صحة
الاستيجار وقد انقلب عليه الامر فان المفتى به صحة الاستيجار
على تعليم القران لا على تلاوته ثم ان اكثر المصنفين الذين جاووا
بعده تابعوه ونقلوه وهو خطأ صريح بل كثير منهم قالوا ان الفتوى
على صحة الاستيجار على الطاعات ويطلقون العبارة ويقولون
انه مذهب المتاخرين وبعضهم يفرع على ذلك صحة الاستيجار
على الحج وهذا كله خطأ اصرح من الخطأ الاول فقد اتفقت النقول
عن ايمتنا الثلاثة ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد ان الاستيجار على
الطاعات باطل لكن جاء من بعدهم من المجتهدين الذين هم اهل
التخريج والترجيح فافتوا بصحته على تعليم القران للضرورة فانه
كان للمعلمين عطايا من بيت المال فانقطعت فلو لم يصح الاستيجار
واخذ الاجرة لضاع القران وفيه ضياع الدين لاحتياج المعلمين
الى الاكتساب وافتى من بعدهم ايضا من امثالهم بصحته على الاذان
والامامة لانهما من شعاير الدين فصححوا الاستيجار عليها للضرورة
ايضا فهذا ما افتى به المتاخرون عن ابي حنيفة واصحابه لعلمهم بان
ابا حنيفة واصحابه لو كانوا في عصرهم لقالوا بذلك ورجعوا عن
قولهم الاول وقد اطبقت المتون والشروح والفتاوى على
نقلهم بطلان الاستيجار على الطاعات الا فيما ذكر وعللوا ذلك

على ذلك

بالضرورة وهي خوف ضياع الدين وصرحوا بذلك التعليل فكيف
يصح ان يقال ان مذهب المتاخرين صحة الاستيجار على التلاوة
المجردة مع عدم الضرورة المذكورة فانه لو مضى الدهر ولم يستاجر
احد احدا على ذلك لم يحصل به ضرر بل الضرر صار في الاستيجار
عليه حيث صار القران مكسبا وحرفة يتجر بها وصار القارى
منهم لا يقرا الا للاجرة وهو الريا المحض الذي هو ارادة العمل لغير
الله تع فمن اين يحصل له الثواب الذي طلب المستاجر ان يهديه
لميته وقد قال الامام قاضيخان ان اخذ الاجر في مقابلة الذكر يمنع
استحقاق الثواب ومثله في فتح القدير في اخذ المؤذن الاجر ولو
علم انه لا ثواب له لم يدفع له فلسا واحدا فصاروا يتوصلوا الى جمع
الحطام الحرام بوسيلة الذكر والقران وصار الناس يعتقدون
ذلك من اعظم القرب وهو من اعظم القبايح المترتبة على صحة الاستيجار
مع غير ذلك مما يترتب عليه من اكل اموال الايتام والجلوس في بيوتهم
على فرشهم واقلاق النايمين بالصراخ ودق الطبول والغنا
واجتماع النسا والمردان وغير ذلك من المنكرات الفظيعة
كما اوضحت ذلك كله مع بسط النقول عن اهل المذهب في
رسالتي المسماة شفا العليل وبل الغليل في بطلان الوصية بالختمات
والتهاليل وعليها تقاريظ فقها اهل العصر من اجلهم خاتمة الفقها
والعباد الناسكين مفتي مصر القاهرة سيدي المرحوم السيد احمد
الطحطاوي صاحب الحاشية الفايقة على الدر المختار رحمه الله تع
ومن ذلك مسئلة عدم قبول توبة الساب للجناب الرفيع صلى الله عليه

وسلم

بلغ

ثبيا لوجه الله تع خالصا بل لا يقرام

القول

وسلم فقد نقل صاحب الفتاوى البزازية انه يجب قتله عندنا ولا تقبل
توبته وان اسلم وعزا ذلك الى الشفا للقاضي عياض المالكي والصارم
المسلول لابن تيمية الحنبلي ثم جاء عامة من بعده وتابعه على ذلك وذكروه
في كتبهم حتى خاتمة المحققين ابن الهمام وصاحب الدرر والغرر مع
ان الذي في الشفا والصارم المسلول ان ذلك مذهب الشافعية
والحنابلة واحدى الروايتين عن الامام مالك مع الجزم بنقل
قبول التوبة عندنا وهو المنقول في كتب المذهب المتقدمة ككتاب
الخراج لابي يوسف وشرح مختصر الامام الطحاوي والنتف وغيرها
من كتب المذهب كما اوضحت ذلك غاية الايضاح بما لم اسبق اليه ولله
الحمد والمنة في كتاب سميته تنبيه الولاة والحكام على احكام شاتم خير
الانام او احد اصحابه الكرام عليه وعليهم الصلاة والسلام ومن ذلك
مسئلة ضمان الرهن بدعوى الهلاك فقد ذكر في الدرر وشرح
المجمع لابن ملك انه يضمن بدعوى الهلاك بلا برهان وتبعها في متن
التنوير ومقتضاه انه يضمن قيمته بالغة ما بلغت وبه افتى العلامة
الشيخ خير الدين وانه لا يضمن شيا اذا برهن مع ان ذلك مذهب
الامام مالك ومذهبنا ضمانه بالاقل من قيمته ومن الدين بلا فرق
بين ثبوت الهلاك ببرهان وبدونه كما اوضحه في الشرنبلالية عن
الحقايق ونبهت عليه في حاشيتي رد المحتار على الدر المختار مع بيان
من افتى بما هو المذهب ومن رد خلافه ولهذا الذي ذكرناه
نظاير كثيرة اتفق عليها صاحب البحر والنهر والمنح والدر المختار وغيرهم
وهي سهو منشاؤها الخطا في النقل او سبق النظر نبهت عليها في حاشيتي



رد المحتار لالتزامي فيها مراجعة الكتب المتقدمة التي يعزون المسئلة
اليها فاذكر اصل العبارة التي وقع السهو في النقل عنها واضم اليها
نصوص الكتب الموافقة لها فلذا كانت تلك الحاشية عديمة النظير في
بابها لا يستغني احد عن تطلابها اسأله سبحانه ان يعينني على اتمامها
فاذا نظر قليل الاطلاع ورأى المسئلة مسطورة في كتاب او اكثر
يظن ان هذا هو المذهب ويفتي به ويقول ان هذه الكتب للمتاخرين
الذين اطلعوا على كتب من قبلهم وحرروا فيها ما عليه العمل ولم يدر ان
ذلك اغلبي وانه يقع منهم خلافه كما سطرناه لك وقد كنت مرة افتيت
بمسئلة في الوقف موافقا لما هو المسطور في عامة الكتب وقد اشتبه
فيها الامر على الشيخ علا الدين الحصكفي عمدة المتاخرين فذكرها في
الدر المختار على خلاف الصواب فوقع جوابي الذي افتيت به بيد
جماعة من مفتي البلاد فكتبوا في ظهره بخلاف ما افتيت به موافقا
لما وقع في الدر المختار وزاد بعض هولا المفتين ان هذا الذي في العلائي
هو الذي عليه العمل لانه عمدة المتاخرين وانه ان كان عندكم خلافه
لا نقبله منكم فانظر الى هذا الجهل العظيم والتهور في الاحكام الشرعية
والاقدام على الفتيا بدون علم وبدون مراجعة وليت هذا القايل
راجع حاشية العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي على الدر المختار فانها اقرب
ما يكون اليه فقد نبه فيها على ان ما وقع للعلائي خطأ في التعبير وقد
رايت في فتاوى العلامة ابن حجر سيل في شخص يقرا ويطالع في الكتب
الفقهية بنفسه ولم يكن له شيخ ويفتي ويعتمد على مطالعته في الكتب
فهل يجوز له ذلك ام لا فاجاب بقوله لا يجوز له الافتا بوجه من

الوجوه

الوجوه لانه عامي جاهل لا يدري ما يقول بل الذي ياخذ العلم عن
المشايخ المعتبرين لا يجوز له ان يفتي من كتاب ولا من كتابين
بل قال النووي رحمه الله تعالى ولا من عشرة فان العشرة والعشرين
قد يعتمدون كلهم على مقالة ضعيفة في المذهب فلا يجوز تقليدهم فيها
بخلاف الماهر الذي اخذ العلم عن اهله وصارت له فيه ملكة نفسانية
فانه يميز الصحيح من غيره ويعلم المسايل وما يتعلق بها على الوجه
المعتمد به فهذا هو الذي يفتي الناس ويصلح ان يكون واسطة
بينهم وبين الله تعالى واما غيره فيلزمه اذا تسور هذا المنصب
الشريف التعزير البليغ والزجر الشديد الزاجر ذلك لامثاله
عن هذا الامر القبيح الذي يؤدي الى مفاسد لا تحصى والله تعالى
اعلم انتهى وقولي او كان كان ظاهر الرواية يعني معناه ان ما كان
من المسائل في الكتب التي رويت عن محمد بن الحسن رواية
ظاهرة يفتى به وان لم يصرحوا بتصحيحه نعم لو صححوا رواية اخرى
من غير كتب ظاهر الرواية يتبع ما صححوه قال العلامة الطرسوسي
في انفع الوسايل في مسئلة الكفالة الى شهر ان القاضي المقلد لا
يجوز له ان يحكم الا بما هو ظاهر الرواية لا بالرواية الشاذة
الا ان ينصوا على ان الفتوى عليها انتهى

وكتب ظاهر الرواية اتت ... ستا وبالاصول ايضا سميت
صنفها محمد الشيباني ... حرر فيها المذهب النعماني
الجامع الصغير والكبير ... والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط ... تواترت بالسند المضبوط

كذا مسايل النوادر اسنادها في الكتب غير ظاهر
وبعدها مسائل النوازل خرجها الاشياخ بالدلائل
اعلم ان مسائل اصحابنا الحنفية على ثلاث طبقات الاصول مسائل الاولى
الاصول وتسمى ظاهر الرواية ايضا وهي مسائل رويت عن اصحاب
المذهب وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى ويقال لهم
العلماء الثلاثة وقد يلحق بهم زفر والحسن وغيرهما ممن اخذ الفقه
عن ابي حنيفة لكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية ان يكون قول
الثلاثة او قول بعضهم ثم هذه المسايل التي تسمى بظاهر الرواية
والاصول هي ما وجد في كتب محمد التي هي المبسوط والزيادات كتب
والجامع الصغير والسير الصغير والجامع الكبير والسير الكبير
وانما سميت بظاهر الرواية لانها رويت عن محمد برواية الثقات
فهي ثابتة عنه اما متواترة او مشهورة عنه الثانية مسائل النوادر
وهي مسائل مروية عن اصحاب المذهب المذكورين لكن لا في
الكتب المذكورة بل اما في كتب اخر لمحمد غيرها كالكيسانيات والهارونيات
والجرجانيات والرقيات وانما قيل لها غير ظاهر الرواية لانها لم
تروَ عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة صحيحة كالكتب الاولى واما
في كتب غير محمد ككتاب المجرد للحسن بن زياد وغيرها ومنها
كتب الامالي لابي يوسف والامالي جمع املا وهو ان يقعد العالم
وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس فيتكلم العالم بما فتح الله
تعالى عليه من ظهر قلبه في العلم وتكتبه التلامذة ثم يجمعون ما
يكتبونه فيصير كتابا فيسمونه الاملا والامالي وكان ذلك عادة

السلف

السلف من الفقهاء والمحدثين واهل العربية وغيرها في علومهم
فاندرست لذهاب العلم والعلماء والى الله المصير وعلماء
الشافعية يسمون مثله تعليقة واما بروايات مفردة مثل
رواية ابن سماعة ومعلى بن منصور وغيرهما في مسائل معينة
الثالثة الفتاوى والواقعات وهي مسائل استنبطها المجتهدون
المتاخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية
عن اهل المذهب المتقدمين وهم اصحاب ابي يوسف ومحمد واصحاب
اصحابهما وهلم جرا وهم كثيرون موضع معرفتهم كتب
الطبقات لاصحابنا وكتب التواريخ فمن اصحاب ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله تعالى مثل عصام بن يوسف وابن رستم ومحمد
ابن سماعة وابي سليمان الجوزجاني وابي حفص البخاري ومن
بعدهم مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونصير بن يحيى
وابي نصر القاسم بن سلام وقد يتفق لهم ان يخالفوا اصحاب
المذهب لدلائل واسباب ظهرت لهم واول كتاب جمع في فتواهم
فيما بلغنا كتاب النوازل للفقيه ابي الليث السمرقندي ثم جمع
المشايخ بعده كتبا اخر كمجموع النوازل والواقعات للناطفي
والواقعات للصدر الشهيد ثم ذكر المتاخرون هذه المسائل
مختلطة غير متميزة كما في فتاوى قاضيخان والخلاصة وغيرهما
وميز بعضهم كما في كتاب المحيط لرضي الدين السرخسي فانه ذكر اولا
مسائل الاصول ثم النوادر ثم الفتاوى ونعم ما فعل واعلم
ان نسخ المبسوط المروي عن محمد متعددة واظهرها مبسوط

ابى سليمان الجوزجانى وشرح المبسوط جماعة من المتاخرين
مثل شيخ الاسلام بكر المعروف بخواهر زاده ويسمى المبسوط الكبير
وشمس الايمة الحلوانى وغيرهما ومبسوطاتهم شروح فى الحقيقة ذكروها
مختلطة بمبسوط محمد كما فعل شراح الجامع الصغير مثل فخر الاسلام
وقاضيخان وغيرهم فيقال ذكره قاضيخان فى الجامع الصغير والمراد
شرحه وكذا فى غيره انتهى ملخصا من شرح البيرى على الاشباه وشرح
الشيخ اسماعيل النابلسى على الدرر تتمة السير جمع سيرة وهى شرح
الطريقة هذا وقد فرق العلامة ابن كمال باشا بين رواية الاصول
وظاهر الرواية حيث قال فى شرحه على الهداية فى مسئلة حج المراة
ماحاصله انه ذكر فى مبسوط السرخسى ان ظاهر الرواية انه يشترط
ان تملك قدر قدر نفقة محرمها وانه ذكر فى المحيط والذخيرة انه
روى الحسن عن ابى حنيفة انها اذا قدرت على نفقة نفسها ونفقة
محرمها لزمها الحج واضطربت الروايات عن محمد انتهى ثم قال ومن
هنا ظهر ان مراد الامام السرخسى من ظاهر الرواية رواية الحسن عن
ابى حنيفة واتضح الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الاصول اذ المراد
من الاصول المبسوط والجامع الصغير والجامع الكبير والزيادات
والسير الكبير وليس فيها رواية الحسن بل كلها رواية محمد وعلم ان
رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية والمراد من رواية النوادر
رواية غير الاصول المذكورة فاحفظ هذا فان شراح هذا الكتاب
قد غفلوا عنه وقد صرح بعضهم بعدم الفرق بين ظاهر الرواية ورواية
الاصول وزعم ان رواية النوادر لا تكون ظاهر الرواية انتهى

اقول

اقول لا يخفى عليك ان قول المحيط والذخيرة ان هذه رواية الحسن
عن ابى حنيفة لا يلزم منه ان تكون مخالفة لرواية الاصول فقد
يكون رواها الحسن فى كتب النوادر ورواها محمد فى كتب الاصول
وانما ذكر رواية الحسن لعدم الاضطراب عنه بدليل قوله واضطربت
الروايات عن محمد وحينئذ فقول السرخسى انها ظاهر الرواية
معناه ان محمدا ذكرها فى كتب الاصول فهى احدى الروايتين
عنه وح فلم يلزم منه ان رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية
نعم تكون ظاهر الرواية اذا ذكرت فى كتب الاصول ايضا كهذه
المسئلة فان ذكرها فى كتب النوادر لا يلزم منه ان لا يكون لها ذكر
فى كتب الاصول وانما يصح ما قاله ان لو ثبت ان هذه المسئلة لا ذكر
لها فى كتب ظاهر الرواية وعبارة المحيط والذخيرة لا تدل على ذلك
وح فلا وجه لجزمه بالغفلة على شراح الهداية الموافق كلامهم لما
قدمناه والله تعالى اعلم تتمة السير جمع سيرة وهى الطريقة
فى الامور وفى الشرع تختص بسير النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى
مغازيه كذا فى الهداية قال فى المغرب وقالوا السير الكبير فوصفها
بصفة المذكر لقيامها مقام المضاف الذى هو كتاب كقولهم صلاة
الظهر وسير الكبير خطا كجامع الصغير وجامع الكبير انتهى وح
فالسير الكبير بكسر السين وفتح اليا على لفظ الجمع لا بفتح السين
وسكون اليا على لفظ المفرد كما ينطق به بعض من لا معرفة له ٥
واشتهر المبسوط بالاصل وذا لسبقه الستة تصنيفا كذا
الجامع الصغير بعده فما فيه على الاصل لذا تقدما

واخر الستة تصنيفا ورد السير الكبير فهو المعتمد
قدمنا ان كتب ظاهر الرواية تسمى بالاصول ومنه قول الهداية في
باب التيمم وعن ابي حنيفة وابي يوسف في غير رواية الاصول الخ قال
الشراح هناك رواية الاصول رواية الجامعين والزيادات
والمبسوط ورواية غير الاصول رواية النوادر والامالي والرقيات
والكيسانيات والهارونيات انتهى وكثيرا ما يقولون ذكره محمد في
الاصل ويفسره الشراح بالمبسوط فعلم ان الاصل مفردا هو المبسوط
اشتهر به من بين باقي كتب الاصول وقال في البحر في باب صلاة
العيد عن غاية البيان سمي الاصل اصلا لانه صنف اولا ثم الجامع الصغير
ثم الكبير ثم الزيادات انتهى وقال ان الجامع الصغير صنفه محمد بعد الاصل
فما فيه هو المعول عليه انتهى وسبب تاليفه انه طلب منه ابو يوسف ان يجمع
له كتابا يرويه عنه عن ابي حنيفة فجمعه له ثم عرضه عليه فاعجبه وهو كتاب
مبارك يشتمل على الف وخمسماية واثنين وثلاثين مسئلة كما قاله
البزدوي وذكر بعضهم ان ابا يوسف مع جلالة قدره لا يفارقه في
سفر ولا حضر وكان علي الرازي يقول من فهم هذا الكتاب فهو افهم
اصحابنا وكانوا لا يقلدون احدا القضا حتى يمتحنوه به انتهى وفي
غاية البيان عن فخر الاسلام ان الجامع الصغير لما عرض على ابي يوسف
استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسايل خطاه في روايتها
فقال محمد انا حفظتها ولكنه نسي وهي ست مسائل ذكرها في البحر
في باب الوتر والنوافل وقال في البحر في بحث التشهد كل تاليف
لمحمد بن الحسن موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين ابي يوسف
ومحمد

ومحمد بخلاف الكبير فانه لم يعرض على ابي يوسف انتهى وقال المحقق
ابن امير حاج الحلبي في شرحه على المنية في بحث التسميع ان محمدا قرا
اكثر الكتب على ابي يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير فانه من تصنيف
محمد كالمضاربة الكبير والمزارعة الكبير والماذون الكبير والجامع
الكبير والسير الكبير انتهى وذكر المحقق ابن الهمام كما في فتاوى تلميذه
العلامة قاسم ان ما لم يحك محمد فيه خلافا فهو قولهم جميعا وذكر
الامام شمس الايمة السرخسي في اول شرحه على السير الكبير ان السير
الكبير هو اخر تصنيف صنفه محمد في الفقه ثم قال وكان سبب تاليفه
ان السير الصغير وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعي عالم اهل الشام
فقال لمن هذا الكتاب فقيل لمحمد العراقي فقال ما لاهل العراق و
التصنيف في هذا الباب فانه لا علم لهم بالسير ومغازي رسول الله
صلى الله عليه وسلم واصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق
فانها محدثة فتحا فبلغ ذلك محمدا فغاظه ذلك وفرغ نفسه حتى
صنف هذا الكتاب فحكي انه لما نظر فيه الاوزاعي قال لولا ما ضمنه
من الاحاديث لقلت انه يضع العلم وان الله تعالى عين جهة الجواب — اصابة
في رايه صدق الله العظيم وفوق كل ذي علم عليم ثم امر محمد ان يكتب
هذا في ستين دفترا وان يحمل على عجلة الى باب الخليفة فاعجبه ذلك
وعده من مفاخر زمانه وفي شرح الاشباه للبيري قال علماونا اذا كانت
الواقعة مختلفا فيها فالافضل والمختار للمجتهد ان ينظر بالدلائل
وينظر الى الراجح عنده والمقلد ياخذ بالتصنيف الاخير وهو السير
الا ان يختار المشايخ المتاخرين خلافه فيجب العمل به ولو كان

قول زفر انتهى

ويجمع الست كتاب الكافي للحاكم الشهيد فهو الكافي
اقوى شروحه الذي كالشمس مبسوط شمس الامة السرخسي
معتمد النقول ليس يعمل بخلفه وليس عنه يعدل

قال في فتح القدير وغيره ان كتاب الكافي هو جمع كلام محمد في كتبه
الست التي هي كتب ظاهر الرواية انتهى وفي شرح الاشباه للعلامة
ابراهيم البيري اعلم ان من كتب مسايل الاصول كتاب الكافي للحاكم
الشهيد وهو كتاب معتمد في نقل المذهب شرحه جماعة من المشايخ
منهم شمس الايمة السرخسي وهو المشهور بمبسوط السرخسي انتهى
قال الشيخ اسماعيل النابلسي قال العلامة الطرسوسي مبسوط السرخسي
لا يعمل بما يخالفه ولا يركن الا اليه ولا يفتي ولا يعول الا عليه انتهى وذكر
التميمي في طبقاته اشعارا كثيرة في مدحه منها ما انشده لبعضهم

• عليك بمبسوط السرخسي انه هو البحر والدر الفريد مسائله •
• ولا تعتمد الا عليه فانه • يجاب باعطاء الرغايب سائله •

قال العلامة الشيخ هبة الله البعلي في شرحه على الاشباه المبسوط للامام
الكبير محمد بن محمد بن ابي سهل السرخسي احد الايمة الكبار المتكلم الفقيه
الاصولي لزم شمس الايمة عبد العزيز الحلواني وتخرج به حتى صار
انظر اهل زمانه واخذ في التصنيف واملي المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا
وهو في السجن باوزجند بكلمة كان فيها من الناصحين توفي سنة
اربعماية وتسعين وللحنفية مبسوطات كثيرة منها لابي يوسف ولمحمد
ويسمى بمبسوط بالاصل ومبسوط الجرجاني ولخواهر زاده ولشمس الايمة

الحلواني

الحلواني ولابي اليسر البزدوي ولاخيه علي البزدوي وللسيد ناصر الدين
السمرقندي ولابي الليث نصر بن محمد وحيث اطلق المبسوط فالمراد به
مبسوط السرخسي هذا وهو شرح الكافي والكافي هذا هو كافي الحاكم
الشهيد العالم الكبير محمد بن محمد بن احمد بن عبد الله ولي قضاء بخارى
ثم ولاه الامير المجيد صاحب خراسان وزارته سمع الحديث من كثيرين
وجمع كتب محمد بن الحسن في مختصره هذا ذكره الذهبي واثنى عليه وقال
الحاكم في تاريخ نيسابور ما رايت في جملة من كتبت عنهم من اصحاب ابي حنيفة
احفظ للحديث واهدى لرسومه وافهم له منه قتل ساجدا في ربيع
الاخر سنة اربع وثلاثين وثلثماية قلت وللحاكم الشهيد المختصر
والمنتقى والاشارات وغيرها وقول السرخسي فرايت الصواب في
تاليف شرح المختصر لا يدل على ان مبسوط السرخسي شرح المختصر
لا شرح الكافي كما توهمه الخير الرملي في حاشية الاشباه فان الكافي مختصر
ايضا لانه اختصر فيه كتب ظاهر الرواية كما علمت وقد اكثر النقل في
غاية البيان عن الكافي بقوله قال الحاكم الشهيد في مختصره المسمى بالكافي

واعلم بان عن ابي حنيفه جاءت روايات غدت منيفه
اختار منها بعضها والباقي يختار منه ساير الرفاق
فلم يكن لغيره جواب كما عليه اقسم الاصحاب

اعلم ان المنقول عن عامة العلماء في كتب الاصول انه لا يصح في مسئلة لمجتهد
قولان للتناقض فان عرف المتاخر منهما تعين كون ذلك رجوعا
والاوجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه كما في بعض كتب الحنفية
المشهورة وفي بعضها انه ان لم يعرف تاريخ فان نقل في احد القولين

عند ما يقويه فهو الصحيح عنده والا فان وجد متبع بلغ الاجتهاد في
المذهب رجح بما مر من المرجحات ان وجد والا يعمل بايهما شاء بشهادة
قلبه وان كان عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم وان كان متفقها
تبع المتاخرين وعمل بما هو اصوب واحوط عنده كذا في التحرير للمحقق
ابن الهمام واعلم ان اختلاف الروايتين ليس من باب اختلاف
القولين لان القولين نص المجتهد عليهما بخلاف الروايتين فالاختلاف
في القولين من جهة المنقول عنه لا الناقل والاختلاف في الروايتين
بالعكس كما ذكره المحقق ابن امير حاج في شرح التحرير لكن ذكر بعده عن
الامام ابي بكر البليغي في الدرر ان الاختلاف في الرواية عن ابي حنيفة
من وجوه منها الغلط في السماع كان يجيب بحرف النفي اذا سئل عن
حادثة ويقول لا يجوز فيشتبه على الراوي فينقل ما سمع ومنها ان يكون
له قول قد رجع عنه ويعلم بعض من يختلف اليه رجوعه فيروي الثاني
والاخر لم يعلم فيروي الاول ومنها ان يكون قال احدهما على وجه القياس
والاخر على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد احدهما فينقل كما سمع ومنها
ان يكون الجواب في المسئلة من وجهين من جهة الحكم ومن جهة الاحتياط
فينقل كل كما سمع انتهى قلت فعلى ما عدا الوجه الاول يكون الاختلاف
في الروايتين من جهة المنقول عنه ايضا لابتناء الاختلاف فيهما
على اختلاف القولين المرويين فيكونان من باب واحد ويؤيده ان
ناقل الروايتين قد يكون واحدا فان احدى الروايتين قد تكون
في كتاب من كتب الاصول والاخرى في كتب النوادر بل قد يكون كل منها
في كتب الاصول والكل من جمع واحد وهو الامام محمد رحمه الله تعالى

بلغ

وهذا

الوجه الاول

وهذا ينافي ويبعد الوجه الثاني فالاظهر الاقتصار على الوجهين
الاخيرين لكن لا في كل فرع اختلفت فيه الرواية بل بعض ذلك قد
يكون لاحدهما والبعض الاخر للاخر لكن هذا انما يتاتى فيما يصلح
ان يكون فيه قياس واستحسان او احتياط وغيره نعم يتاتى الوجهان
الاولان فيما اذا اختلف الراوي وقد يقال ان من وجوه الاختلاف
ايضا تردد المجتهد في الحكم لتعارض الادلة عنده بلا مرجح او لاختلاف
رايه في مدلول الدليل الواحد فان الدليل قد يكون محتملا لوجهين
او اكثر فيبني على كل واحد جوابا ثم قد يترجح عنده احدهما
فينسب اليه ولهذا تراهم يقولون قال ابو حنيفة كذا وفي رواية
عنه كذا او قد لا يترجح عنده احدهما فيستوي رايه فيهما ولذا
تراهم يحكون عنه في المسئلة القولين على وجه يفيد تساويهما
عنده فيقولون وفي المسئلة عنه روايتان او قولان وقد قدمنا
عن الامام القرافي انه لا يحل الحكم والافتاء بغير الراجح لمجتهد او
مقلد الا اذا تعارضت الادلة عند المجتهد وعجز عن الترجيح
اي فان له الحكم بايهما شاء لتساويهما عنده وعلى هذا فيصح نسبة
كل من القولين اليه لا كما يقوله بعض الاصوليين من انه لا ينسب
اليه شيء منهما وما يقوله بعضهم من اعتقاد نسبة احدهما اليه
لا رجوعه عن الاخر غير معين اذ الغرض تساويهما في رايه
وعدم ترجح احدهما على الاخر نعم اذا ترجح عنده احدهما مع
عدم اعراضه عن الاخر ورجوعه عنه ينسب اليه الراجح عنده و
يذكر الثاني رواية عنه اما لو اعرض عن الاخر بالكلية لم يبق قولا

لا بل يكون قوله هو الراجح فقط لكن لا يرتفع الخلاف في المسئلة
بعد الرجوع كما قاله بعض الشافعية وايده بعضهم بان اهل عصر
اذا اجمعوا على قول بعد اختلافهم فقد حكى الاصوليون قولين
في ارتفاع الخلاف السابق فما لم يقع فيه اجماع اولى لكن
ما ذكر في كتب الاصول عندنا من انه لا يمكن ان يكون للمجتهد قولان
كما مر بيانه فى ذلك لانه مبنى فيما يظهر على ما ذكروا فى تعارض الادلة
انه اذا وقع التعارض بين آيتين يصار الى الحديث فان
تعارض فالى اقوال الصحابة فان تعارضت فالى القياس فان
تعارض قياسان ولا ترجيح فانه يتحرى فيهما ويعمل بشهادة قلبه
فاذا عمل باحدهما ليس له العمل بالاخر الا بدليل فوق التحرى قالوا
وقال الشافعى يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له فى المسئلة
قولان واكثر واما الروايتان عن اصحابنا فى مسئلة واحدة فانما
كانتا فى وقتين فاحدهما صحيحة دون الاخرى لكن لم تعرف
المتاخرة منهما انتهى وعلى هذا فما يقال فيه عن الامام روايتان
فلعدم معرفة الاخير وما يقال فيه وفى رواية عنه كذا فالعلم بانها
قوله الاول او لكون هذه الرواية رويت عنه فى غير كتب الاصول
وهذا اقرب ثم لا يخفى ان هذا الوجه الذى قلناه اكثر اطرادا من
الاوجه الاربعة المارة فى اختلاف الروايتين لشموله ما فيه
استحسان او احتياط وغيره اذا تقرر ذلك فاعلم ان الامام ابا حنيفة
رحمه الله تعالى من شدة احتياطه وورعه وعلمه بان الاختلاف
من آثار الرحمة قال لاصحابه ان توجه لكم دليل فقولوا به فكان كل
ياخذ

لكن لا يخفى ان ما ذكره فى جمع تعارض الادلة مشكل لانه يلزم منه ان يكون ما فيه روايتان عن الامام لا يجوز فيه العمل بواحدة منهما لعدم العلم بالصحيحة منهما وانه لا ينسب اليه شىء منهما كما مر عن بعض الاصوليين مع ان ذلك واقع فى مسائل لا تحصى ونراهم يرجحون احدى الروايتين على الاخرى وينسبونها اليه فالذى يظهر ما مر عن الامام البلخى من بيان تعدد الاوجه فى اختلاف الرواية عن الامام مع زيادة ما ذكرناه من تردده فى الحكمين واحتمال كل منهما فى رايه مع عدم مرجح عنده لاحدهما من دليل او نحو او غيره فافهم

ياخذ برواية عنه ويرجحها كما فى الدر المختار وفى الولوالجية من
كتاب الجنايات قال ابو يوسف ما قلت قولا خالفت فيه ابا حنيفة الا قولا قد كان قاله وروى عن زفر انه قال ما خالفت ابا حنيفة فى
فى شىء الا قد قاله ثم رجع عنه فهذا اشارة الى انهم ما سلكوا
طريق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتهاد ورأى اتباعا لما قاله
استاذهم ابو حنيفة انتهى وفى آخر الحاوى القدسى واذا اخذ بقول
واحد منهم يعلم قطعا انه يكون به آخذا بقول ابى حنيفة فانه روى
عن جميع اصحابه من الكبار كابى يوسف ومحمد وزفر والحسن انهم
قالوا ما قلنا فى مسئلة قولا الا وهو روايتنا عن ابى حنيفة واقسموا
عليه ايمانا غلاظا فلم يتحقق اذن فى الفقه جواب ولا مذهب الا
له كيف ما كان وما نسب الى غيره الا بطريق المجاز للموافقة انتهى
فان قلت اذا رجع المجتهد عن قول لم يبق قولا له لانه صار
كالحكم المنسوخ كما سياتى وح فما قاله اصحابه مخالفين له فيه ليس
مذهبه بل صارت اقوالهم مذاهب لهم فكيف تنسب اليه والحنفى
انما قلد ابا حنيفة ولذا نسب اليه دون غيره قلت قد كنت
استشكلت ذلك واجبت عنه فى حاشيتى رد المحتار على الدر المختار
بان الامام لما امر اصحابه بان ياخذوا من اقواله بما يتجه لهم
منها الدليل عليه صار ما قالوه قولا له لابتنائه على قواعده التى
اسسها لهم فلم يكن مرجوعا عنه من كل وجه ونظير هذا ما نقله
العلامة البيرى فى اول شرحه على الاشباه عن شرح الهداية
لابن الشحنة الكبير والد شارح الوهبانية وشيخ ابن الهمام ونصه
اذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون

ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به فقد صح
عن ابي حنيفة انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي وقد حكى ذلك
الامام ابن عبد البر عن ابي حنيفة وغيره من الايمة انتهى ونقله ايضا
الامام الشعراني عن الايمة الاربعة قلت ولا يخفى ان ذلك لمن
كان اهلا للنظر في النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها فاذا
نظر اهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبته الى المذهب لكونه
صادرا باذن صاحب المذهب اذ لا شك انه لو علم بضعف دليله
رجع عنه واتبع الدليل الاقوى ولذا رد المحقق ابن الهمام على المشايخ
حيث افتوا بقول الامامين بانه لا يعدل عن قول الامام الا لضعف
دليله واقول ايضا ينبغي تقييد ذلك بما اذا وافق قولا في المذهب
اذ لم ياذنوا في الاجتهاد فيما خرج عن المذهب بالكلية مما اتفق عليه
ايمتنا لان اجتهادهم اقوى من اجتهاده فالظاهر انهم راوا دليلا
ارجح مما راه حتى لم يعملوا به ولهذا قال العلامة قاسم في حق شيخه
خاتمة المحققين الكمال بن الهمام لا يعمل بابحاث شيخنا التي تخالف
المذهب وقال في تصحيحه على القدوري قال الامام العلامة الحسن
ابن منصور بن محمود الاوزجندي المعروف بقاضي خان في كتاب
الفتاوى رسم المفتي في زماننا من اصحابنا اذا استفتي عن مسئلة
ان كانت مروية عن اصحابنا في الروايات الظاهرة بلا خلاف بينهم
فانه يميل اليهم ويفتي بقولهم ولا يخالفهم برايه وان كان مجتهدا متقنا
لان الظاهر ان يكون الحق مع اصحابنا ولا يعدوهم واجتهاده لا يبلغ
اجتهادهم ولا ينظر الى قول من خالفهم ولا تقبل حجته ايضا لانهم عرفوا

الادلة

الادلة وميزوا بين ما صح وثبت وبين ضده ح ثم نقل نحوه عن
شرح برهان الايمة على ادب القضا للخصاف قلت لكن ربما
عدلوا عما اتفق عليه ايمتنا لضرورة ونحوها كما مر في مسئلة الاستيجار
على تعليم القران ونحوه من الطاعات التي في ترك الاستيجار
عليها ضياع الدين كما قررناه سابقا وفي تجويز الافتا بخلاف قولهم
كما نذكره قريبا عن الحاوي القدسي وسياتي بسطه ايضا في اخر
الشرح عند الكلام على العرف والحاصل ان ما خالف فيه الاصحاب
امامهم الاعظم لا يخرج عن مذهبه اذا رجحه المشايخ المعتبرون
وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان او للضرورة
ونحو ذلك لا يخرج عن مذهبه ايضا لان ما رجحوه لترجح دليله
عندهم ماذون به من جهة الامام وكذا ما بنوه على تغير الزمان
والضرورة باعتبار انه لو كان حيا لقال بما قالوه لان ما قالوه انما هو
مبني على قواعده ايضا فهو مقتضى مذهبه لكن ينبغي ان لا يقال قال
ابو حنيفة كذا الا فيما روي عنه صريحا وانما يقال فيه مقتضى مذهب
ابي حنيفة كذا كما قلنا ومثله تخريجات المشايخ بعض الاحكام
من قواعده او بالقياس على قوله ومنه قولهم وعلى قياس قوله بكذا يكون
كذا فهذا كله لا يقال فيه قال ابو حنيفة نعم يصح ان يسمى مذهبا بمعنى
انه قول اهل مذهبه او مقتضى مذهبه وعن هذا لما قال صاحب
الدرر والغرر في كتاب القضا اذا قضى القاضي في مجتهد فيه
بخلاف مذهبه لا ينفذ قال اي على اصل المذهب كالحنفي اذا حكم على
مذهب الشافعي او نحوه او بالعكس واما اذا حكم الحنفي بمذهب ابي يوسف

13

او محمد او نحوهما من اصحاب الامام فليس حكما بخلاف رايه انتهى
والظاهر ان نسبة المسائل المخرجة الى مذهبه اقرب من نسبة المسائل
التي قال بها ابو يوسف او محمد اليه لان المخرجة مبنية على قواعده
واصوله واما المسائل التي قال بها ابو يوسف ونحوه من اصحاب
الامام فكثير منها مبني على قواعد لهم خالفوا فيها قواعد الامام لانهم
لم يلتزموا قواعده كلها كما يعرفه من له معرفة بكتب الاصول نعم قد
يقال اذا كانت اقوالهم روايات عنه على ما مر تكون تلك القواعد له
ايضا لابتناء تلك الاقوال عليها وعلى هذا ايضا تكون نسبة التخريجات
الى مذهبه اقرب لابتنائها على قواعده التي رجحها وبنى اقواله
عليها فاذا اقضى القاضي بما صح منها نفذ قضاؤه كما ينفذ بما صح من
اقوال الاصحاب فهذا ما ظهر لي تقريره في هذا الباب من فتح الملك
الوهاب والله تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

وحيث لم يوجد له اختيار ... فقول يعقوب هو المختار
ثم محمد فقوله الحسن ... ثم زفر وابن زياد الحسن
وقيل بالتخيير في فتواه ... ان خالف الامام صاحباه
وقيل من دليله اقوى رجح ... وذا لمفت ذي اجتهاد الاصح

قد علمت مما قررناه انفا ان ما اتفق عليه ائمتنا لا يجوز للمجتهد في مذهبهم
ان يعدل عنه برايه لان رايهم اصح واشرت هنا الى انهم اذا اختلفوا
يقدم ما اختاره ابو حنيفة سواء وافقه احد اصحابه او لا فان لم يوجد له
اختيار قدم ما اختاره يعقوب وهو اسم ابي يوسف اكبر اصحاب
الامام وعادة الامام محمد انه يذكر ابا يوسف بكنيته الا اذا ذكر معه
ابا حنيفة

بلغ

ابا حنيفة فانه يذكره باسمه العلم فيقول يعقوب عن ابي حنيفة وكان
ذلك بوصية من ابي يوسف تادبا مع شيخه ابي حنيفة رحمهم الله تعالى
جميعا ورحمنا بهم وادام بهم النفع الى يوم القيامة وحيث لم يوجد
لابي يوسف اختيار قدم قول محمد بن الحسن اجل اصحاب ابي حنيفة
بعد ابي يوسف ثم بعده يقدم قول زفر والحسن بن زياد فقولهما
في رتبة واحدة لكن عبارة النهر ثم بقول الحسن وقيل اذا خالفه
اصحابه وانفرد بقول يتخير المفتي وقيل لا يتخير الا المفتي المجتهد
فيختار ما كان دليله اقوى قال في الفتاوى السراجية ثم الفتاوى الفتوى
على الاطلاق على قول ابي حنيفة ثم قول ابي يوسف ثم قول محمد ثم قول زفر
والحسن بن زياد وقيل اذا كان ابو حنيفة في جانب وصاحباه في جانب
فالمفتي بالخيار والاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا انتهى ومثله في متن
التنوير اول كتاب القضا وقال في اخر كتاب الحاوي القدسي ومتى
لم يوجد في المسيلة عن ابي حنيفة رواية يوخذ بظاهر قول ابي يوسف
ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الاكبر فالاكبر الى اخر
من كان من كبار الاصحاب وقال قبله ومتى كان قول ابي يوسف ومحمد
موافقا قوله لا يتعدى عنه الا فيما مست اليه الضرورة وعلم انه لو كان
ابو حنيفة راى ما راوا لافتى به وكذا اذا كان احدهما معه فان خالفاه
في الظاهر قال بعض المشايخ يوخذ بظاهر قوله وقال بعضهم المفتي
مخير بينهما ان شاء افتى بظاهر قوله وان شاء افتى بظاهر قولهما والاصح
ان العبرة لقوة الدليل انتهى والحاصل انه اذا اتفق ابو حنيفة وصاحباه
على جواب لم يجز العدول عنه الا لضرورة وكذا اذا وافقه احدهما واما

اذا انفرد عنهما بجواب وخالفاه فيه فان انفرد كل منهما بجواب
ايضا بان لم يتفقا على شئ واحد فالظاهر ترجيح قوله ايضا
واما اذا خالفاه واتفقا على جواب واحد حتى صار هو في جانب
وهما في جانب فقيل يرجح قوله ايضا وهو قول الامام عبد الله بن وهذا
المبارك وقيل يتخير المفتي وقول السراجية والاول اصح اذا لم
يكن المفتي مجتهدا يفيد اختيار القول الثاني ان كان المفتي مجتهدا
ومعنى تخييره انه ينظر في الدليل فيفتي بما يظهر له ولا يتعين عليه
قول الامام وهذا الذي صحح في الحاوي ايضا بقوله والاصح ان العبرة
لقوة الدليل لان اعتبار قوة الدليل شان المفتي المجتهد فصار فيما اذا
خالفه صاحباه ثلاثة اقوال الاول اتباع قول الامام بلا تخيير الثاني
التخيير مطلقا الثالث وهو الاصح التفصيل بين المجتهد وغيره وبه
جزم قاضيخان كما ياتي والظاهر ان هذا توفيق بين القولين بحمل
القول باتباع قول الامام على المفتي الذي هو غير مجتهد وحمل القول
بالتخيير على المفتي المجتهد واذا لم يوجد للامام نص يقدم قول ابي يوسف
ثم محمد والظاهر ان هذا في حق غير المجتهد اما المفتي المجتهد فيتخير
بما يترجح عنده دليله نظير ما قبله وقد علم من هذا انه لا خلاف في
الاخذ بقول الامام اذا وافقه احدهما ولذا قال الامام قاضيخان
وان كانت المسئلة مختلفا فيها بين اصحابنا فان كان مع ابي حنيفة
احد صاحبيه ياخذ بقولهما اي بقول الامام ومن وافقه لوفور
الشرائط واستجماع ادلة الصواب فيهما وان خالفه صاحباه في ذلك
فان كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان كالقضا بظاهر العدالة
ياخذ

ياخذ بقول صاحبيه لتغير احوال الناس وفي المزارعة والمعاملة
ونحوهما يختار قولهما لاجماع المتاخرين على ذلك وفيما سوى ذلك
يخير المفتي المجتهد ويعمل بما افضى اليه رايه وقال عبد الله بن المبارك
ياخذ بقول ابي حنيفة انتهى قلت لكن قدمنا ان ما نقل عن بلغ
الامام من قوله اذا صح الحديث فهو مذهبي محمول على ما اذا لم
يخرج عن المذهب بالكلية كما ظهر لنا من التقرير السابق و
مقتضاه جواز اتباع الدليل وان خالف ما وافقه عليه احد صاحبيه
ولهذا قال في البحر عن التتارخانية اذا كان الامام في جانب
وهما في جانب خير المفتي وان كان احدهما مع الامام اخذ بقولهما الا
اذا اصطلح المشايخ على قول الاخر فيتبعهم كما اختار الفقيه ابو الليث
قول زفر في مسائل انتهى وقال في رسالته المسماة رفع الغشا في وقت
العصر والعشا لا يرجح قول صاحبيه او احدهما على قوله الا لموجب
وهو اما ضعف دليل الامام او للضرورة والتعامل كترجيح قولهما واما
في المزارعة والمعاملة واما لان خلافهما له بسبب اختلاف
العصر والزمان وانه لو شاهد ما وقع في عصرهما لوافقهما كعدم
القضا بظاهر العدالة ويوافق ذلك ما قاله المحقق الشيخ قاسم
في تصحيحه ونصه على ان المجتهدين لم يفقدوا حتى نظروا في
المختلف ورجحوا وصححوا فشهدت مصنفاتهم بترجيح قول ابي حنيفة
والاخذ بقوله الا في مسائل يسيرة اختاروا الفتوى فيها على قولهما
او قول احدهما وان كان الاخر مع الامام كما اختاروا قول احدهما فيما
لا نص فيه للامام للمعاني التي اشار اليها القاضي بل اختاروا قول زفر

فى مقابلة قول الكل لنحو ذلك وترجيحاتهم وتصحيحاتهم باقية فعلينا
اتباع الراجح والعمل به كما لو افتوا فى حياتهم انتهى تتمة قال العلامة
البيرى والمراد بالاجتهاد احد الاجتهادين وهو المجتهد فى المذهب
وعرف بانه المتمكن من تخريج الوجوه على منصوص امامه او المتبحر
فى مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر اطلقها انتهى
وسياتى توضيحه

فالآن لا ترجيح بالدليل — فليس الا القول بالتفصيل
مالم يكن خلافه المصححا — فناخذ الذى لهم قد وضحا
فاننا نراهم قد رجحوا — مقال بعض صحبه وصححوا
من ذاك ما قد رجحوا لزفر — مقاله فى سبعة وعشر

قد علمت ان الاصح تخيير المفتى المجتهد فيفتى بما يكون دليله اقوى ولا
يلزمه المشى على التفصيل ولما انقطع المفتى المجتهد فى زماننا ولم يبق
الا المقلد المحض وجب علينا اتباع التفصيل فنفتى اولا بقول الامام
ثم وثم مالم نر المجتهدين فى المذهب صححوا خلافه لقوة دليل او لتغير
الزمان او نحو ذلك مما يظهر لهم فنتبع ما قالوا كما لو كانوا احياء وافتونا
بذلك كما علمته انفا من كلام العلامة قاسم لانهم اعلم وادرى بالمذهب
وعلى هذا عملهم فانا رايناهم قد يرجحون قول صاحبيه تارة
وقول احدهما تارة وتارة قول زفر فى سبعة عشر موضعا ذكرها
البيرى فى رسالة وقال فى البحر من كتاب القضا فان قلت كيف جاز
للمشايخ الافتاء بقول غير الامام الاعظم مع انهم مقلدون قلت
قد اشكل على ذلك مدة طويلة ولم ار عنه جوابا الا ما فهمته الان

من كلامهم

من كلامهم وهو انهم نقلوا عن اصحابنا انه لا يحل لاحد ان يفتى بقولنا
حتى يعلم من اين قلنا حتى نقل فى السراجية ان هذا سبب مخالفة
عصام للامام وكان يفتى بخلاف قوله كثيرا لانه لم يعلم الدليل
وكان يظهر له دليل غيره فيفتى به فاقول ان هذا الشرط كان فى
زمانهم اما فى زماننا فيكتفى بالحفظ كما فى القنية وغيرها فيحل — فيكتفى
الافتا بقول الامام بل يجب وان لم نعلم من اين قال وعلى هذا فما
صحح فى الحاوى اى من ان الاعتبار لقوة الدليل مبنى على ذلك الشرط
وقد صححوا ان الافتاء بقول الامام فينتج من هذا انه يجب علينا
الافتا بقول الامام وان افتى المشايخ بخلافه لانهم انما افتوا
بخلافه لفقد الشرط فى حقهم وهو الوقوف على دليله واما نحن
فلنا الافتا وان لم نقف على دليله وقد وقع للمحقق ابن الهمام فى
مواضع الرد على المشايخ فى الافتا بقولهما بانه لا يعدل عن قوله
الا لضعف دليله لكن هو اهل للنظر فى الدليل ومن ليس باهل
للنظر فيه فعليه الافتا بقول الامام والمراد بالاهلية هنا ان يكون
عارفا مميزا بين الاقاويل له قدرة على ترجيح بعضها على بعض
ولا يصير اهلا للفتوى مالم يصر صوابه اكثر من خطائه لان
الصواب متى كثر فقد غلب ولا عبرة بالمغلوب بمقابلة الغالب
فان امور الشرع مبنية على الاعم الاغلب كذا فى الولوالجية وفى
مناقب الكردرى قال ابن المبارك وقد سئل متى يحل للرجل ان
يفتى ويلى القضا قال اذا كان بصيرا بالحديث والراى عارفا
بقول ابى حنيفة حافظا له وهذا محمول على احدى الروايتين عن اصحابنا

قبل استقرار المذهب اما بعد التقرر فلا حاجة اليه لانه يمكنه التقليد
انتهى هذا اخر كلام البحر اقول ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من
عدم الانتظام ولهذا اعترضه محشيه الخير الرملي بان قوله يجب
علينا الافتا بقول الامام وان لم نعلم من اين قال مضاد لقول
الامام لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا حتى يعلم من اين قلنا اذ هو
صريح في عدم جواز الافتا لغير اهل الاجتهاد فكيف يستدل به
على وجوبه فنقول ما يصدر من غير الاهل ليس بافتا حقيقة
وانما هو حكاية عن المجتهد انه قايل بكذا وباعتبار هذا الملحظ
تجوز حكاية غير الامام فكيف يجب علينا الافتا بقول الامام وان
افتى المشايخ بخلافه ونحن انما نحكي فتواهم لا غير فليتامل انتهى
وتوضيحه ان المشايخ اطلعوا على دليل الامام وعرفوا من اين قال
واطلعوا على دليل اصحابه فيرجحون تارة دليل اصحابه على دليله
فيفتون به ولا يظن بهم انهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدليله فانا نراهم
قد شحنوا كتبهم بنصب الادلة ثم يقولون الفتوى على قول ابي يوسف
مثلا وحيث لم نكن نحن اهلا للنظر في الدليل ولم نصل الى رتبتهم
في حصول شرايط التفريع والتاصيل فعلينا حكاية ما يقولونه
لانهم هم اتباع المذهب الذين نصبوا انفسهم لتقريره وتحريره باجتهادهم
وانظر الى ما قدمناه من قول العلامة قاسم ان المجتهدين لم
يفقدوا حتى نظروا في المختلف ورجحوا وصححوا الى ان قال فعلينا اتباع
الراجح والعمل به كما لو افتوا في حياتهم وفي فتاوى شيخ الاسلام العلامة
ابن الشلبي ليس للقاضي ولا للمفتي العدول عن قول الامام الا اذا صرح
احد

احد من المشايخ بان الفتوى على قول غيره فليس للقاضي ان يحكم بقول
غير ابي حنيفة في مسيلة لم يرجح فيها قول غيره ورجحوا دليل ابي حنيفة
على دليله فان حكم فيها فحكمه غير ماض ليس له غير الانتقاض انتهى
ثم اعلم ان قول الامام لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا الخ يحتمل معنيين
احدهما ان يكون المراد به ما هو المتبادر منه انه اذا ثبت عنده
مذهب امامه في حكم كوجوب الوتر مثلا لا يحل له ان يفتي بذلك
حتى يعلم دليل امامه ولا شك انه على هذا خاص بالمفتي المجتهد
دون المقلد المحض فان التقليد هو الاخذ بقول الغير بغير معرفة
دليله قالوا فخرج اخذه مع معرفة دليله فانه ليس بتقليد لانه
اخذ من الدليل لا من المجتهد بل قيل ان اخذه مع معرفة دليله
نتيجة الاجتهاد لان معرفة الدليل انما تكون للمجتهد لتوقفها على
معرفة سلامته من المعارض وهي متوقفة على استقراء الادلة كلها
ولا يقدر على ذلك الا المجتهد اما مجرد معرفة ان المجتهد الفلاني
اخذ الحكم الفلاني من الدليل الفلاني فلا فائدة فيها فلا بد ان يكون
المراد من وجوب معرفة الدليل على المفتي ان يعرف حاله حتى يصح
له تقليده في ذلك مع الجزم به وافتاء غيره به وهذا لا يتاتى الا في المفتي
المجتهد في المذهب وهو المفتي حقيقة اما غيره فهو ناقل لكن
كون المراد هذا بعيد لان هذا المفتي حيث لم يكن وصل الى رتبة
الاجتهاد المطلق يلزمه التقليد لمن وصل اليها ولا يلزمه معرفة دليل
امامه الا على قول من قال في التحرير مسيلة غير المجتهد المطلق يلزمه
التقليد وان كان مجتهدا في بعض مسايل الفقه او بعض العلوم كالفرايض

17

على القول بتجزى الاجتهاد وهو الحق فيقلد غيره فيما لا يقدر عليه
وقيل فى العالم انما يلزمه التقليد بشرط تبيين صحة مستند المجتهد
والا لم يجز له تقليده انتهى والاول قول الجمهور والثانى قول لبعض
المعتزلة كما ذكره شارحه فقوله يلزمه التقليد مع ما قدمناه من
تعريف التقليد يدل على ان معرفة الدليل للمجتهد المطلق فقط
وانه لا يلزم غيره ولو كان الغير مجتهدا فى المذهب لكن نقل
الشارح عن الزركشى من الشافعية ان اطلاق الحاقه بالعامى
الصرف فيه نظر لا سيما فى اتباع المذهب المتبحرين فانهم لم ينصبوا
انفسهم نصبة المقلدين ولا شك فى الحاقهم بالمجتهدين اذ لا يقلد
مجتهد مجتهدا ولا يمكن ان يكون واسطة بينهما لانه ليس لنا سوى
حالتين قال ابن المنير والمختار انهم مجتهدون ملتزمون ان لا
يحدثوا مذهبا اما كونهم مجتهدين فلان الاوصاف قائمة بهم واما
كونهم ملتزمين ان لا يحدثوا مذهبا فلان احداث مذهب زائد
بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباينة لساير قواعد المتقدمين
متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين ساير الاساليب نعم لا يمتنع
عليهم تقليد امام فى قاعدة فاذا ظهر له صحة مذهب غير امامه فى
واقعة لم يجز له ان يقلد امامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال النظر من
قبله انتهى وما استبعده غير بعيد كما افاده فى شرح التحرير فانه
واقع فى مثل اصحاب الامام الاعظم فانهم خالفوه فى بعض الاصول
وفى فروع كثيرة جدا الثانى من الاحتمالين ان يكون المراد الافتاء
بقول الامام تخريجا واستنباطا من اصوله قال فى التحرير

وشرحه

وشرحه مسئلة افتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجا على
اصوله لا نقل عينه ان كان مطلعا على مبانيه اى ماخذ
احكام المجتهد اهلا للنظر فيها قادرا على التفريع على قواعده
متمكنا من الفرق والجمع والمناظرة فى ذلك بان يكون
له ملكة الاقتدار على استنباط احكام الفروع المتجددة
التى لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الاصول التى مهدها
صاحب المذهب وهذا المسمى بالمجتهد فى المذهب جاز
والا يكن كذلك لا يجوز وفى شرح البديع للهندى وهو المختار
عند كثير من المحققين من اصحابنا وغيرهم فانه نقل عن ابى يوسف
وزفر وغيرهما من ائمتنا انهم قالوا لا يحل لاحد ان يفتى بقولنا
ما لم يعلم من اين قلنا وعبارة بعضهم من حفظ الاقاويل
ولم يعرف الحجج فلا يحل له ان يفتى فيما اختلفوا فيه وقيل جاز
بشرط عدم مجتهد واستغربه العلامة وقيل يجوز مطلقا اى
سواء كان مطلعا على الماخذ ام لا عدم المجتهد ام لا وهو مختار
صاحب البديع وكثير من العلماء لانه ناقل فلا فرق فيه بين العالم
وغيره واجيب بانه ليس الخلاف فى النقل بل فى التخريج لان
النقل لعين مذهب المجتهد يقبل بشرائط الراوى من العدالة وغيرها
اتفاقا انتهى ملخصا اقول ويظهر مما ذكره الهندى ان هذا
غير خاص باقوال الامام بل اقوال اصحابه كذلك وان المراد
بالمجتهد فى المذهب هم اهل الطبقة الثالثة من الطبقات
السبع المارة وان الطبقة الثانية وهم اصحاب الامام اهل

ولم جاز جواب الشرط فى قوله ان كان مطلعا ...

اجتهاد مطلق الا انهم قلدوه في اغلب اصوله وقواعده بناء
على ان المجتهد له ان يقلد اخر وفيه عن ابي حنيفة روايتان
ويؤيد الجواز مسئلة ابي يوسف لما صلى الجمعة فاخبروه
بوجود فارة في حوض الحمام فقال نقلد اهل المدينة وعن
محمد يقلد اعلم منه او على انه وافق اجتهادهم فيها اجتهاده وحيث
نقل مثل هذا عن بعض الائمة الشافعية كالقفال والشيخ
ابي علي والقاضي حسين انهم كانوا يقولون لسنا مقلدين
للشافعي بل وافق راينا رايه يقال مثله في اصحاب ابي حنيفة
مثل ابي يوسف ومحمد بالاولى وقد خالفوه في كثير من الفروع
ومع هذا لم تخرج اقوالهم عن المذهب كما مر تقريره ثم رايت
بخط من اثق به ما نصه قال ابن الملقن في طبقات الشافعية
فائدة قال ابن برهان في الاوسط اختلف اصحابنا واصحاب
ابي حنيفة في المزني وابن سريج وابي يوسف ومحمد بن
الحسن فقيل مجتهدون مطلقا وقيل في المذهبين وقال
امام الحرمين ارى كل اختيار المزني تخريجا فانه لا يخالف
اصول الشافعي لا كابي يوسف ومحمد فانهما يخالفان صاحبهما
قال الرافعي في باب الوضوء تفردات المزني لا تعد من المذهب
اذا لم يخرجها على اصل الشافعي انتهى فقد تحرر مما ذكرناه ان
قول الامام واصحابه لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا حتى يعلم من
اين قلنا محمول على فتوى المجتهد في المذهب بطريق الاستنباط
والتخريج كما علمت من كلام التحرير وشرح البديع والظاهر اشتراك
اهل

اهل الطبقة الثالثة والرابعة والخامسة في ذلك وان من عداهم
يكتفي بالنقل وان علينا اتباع ما نقلوه لنا عنهم من استنباطاتهم
الغير المنصوصة عن المتقدمين ومن ترجيحاتهم ولو كانت
لغير الامام كما قررناه في صدر هذا البحث لانهم لم يرجحوا ما
رجحوه جزافا وانما رجحوا بعد اطلاعهم على الماخذ كما شهدت
مصنفاتهم بذلك خلافا لما قاله في البحر تنبيه كلام البحر
صريح في ان المحقق ابن الهمام من اهل الترجيح حيث قال عنه
انه اهل للنظر في الدليل ومن قلنا اتباعه فيما يحققه ويرجحه من
الروايات او الاقوال ما لم يخرج عن المذهب فان له اختيارات
خالف فيها المذهب فلا يتابع عليها كما قاله تلميذه العلامة قاسم
وكيف لا يكون اهلا لذلك وقد قال فيه بعض اقرانه وهو البرهان
الانباسي لو طلبت حجج الدين ما كان في بلدنا من يقوم بها غيره
وكذلك نفس العلامة قاسم من اهل تلك الكتيبة فانه قال في
اول رسالته المسماة رفع الاشتباه عن مسئلة المياه لما منع
علماونا رحمهم الله تعالى من كان له اهل النظر من محض تقليدهم
على ما رواه الشيخ الامام العالم العلامة ابو اسحق ابراهيم بن يوسف
قال حدثنا ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لا يحل لاحد
ان يفتي بقولنا ما لم يعرف من اين قلناه تتبعت ماخذهم
وحصلت منها بحمد الله تعالى على الكثير ولم اقنع بتقليد ما في صحف
كثير من المصنفين الخ وقال في رسالة اخرى واني ولله تعالى الحمد
لأقول كما قال الطحاوي لابن حربويه لا يقلد الا عصبي او غبي انتهى

19

ويؤخذ من قول صاحب البحر يجب علينا الافتاء بقول الامام الخ
انه نفسه ليس من اصحاب النظر في الدليل فاذا صحح قولا مخالفا
اهل
لتصحيح غيره لا يعتبر فضلا عن الاستنباط والتخريج على القواعد
خلافا لما ذكره البيري عند قول صاحب البحر في كتاب الاشباه
النوع الاول معرفة القواعد التي يرد اليها وفرعوا الاحكام عليها
وهي اصول الفقه في الحقيقة وبها يرتقي الفقيه الى درجة الاجتهاد
ولو في الفتوى واكثر فروعه ظفرت به الخ فقال البيري بعد ان
عرف المجتهد في المذهب بما قدمناه عنه وفي هذا اشارة الى ان
المولف قد بلغ هذه المرتبة في الفتوى وزيادة في الحقيقة قد وهو
من الله تعالى عليه بالاطلاع على خبايا الزوايا وكان من جملة الحفاظ
المطلعين انتهى اذ لا يخفى ان ظفره باكثر فروع هذا النوع لا يلزم منه
ان يكون له اهلية النظر في الادلة التي دل كلامه في البحر على انها
لم تحصل له وعلى انها شرط للاجتهاد في المذهب فتامل

ثم اذا لم توجد الروايه عن علمائنا ذوي الدرايه
واختلف الذين قد تاخروا يرجح الذي عليه الاكثر
مثل الطحاوي وابي حفص الكبير وابي جعفر والليث الشهير
وحيث لم توجد لهؤلاء مقالة واحتيج للافتاء
فلينظر المفتي بجد واجتهاد وليخش بطش ربه يوم المعاد
فليس يجسر على الاحكام سوى شقي خاسر المرام

قال في اخر الحاوي القدسي ومتى لم يوجد في المسئلة عن ابي حنيفة
رواية يوخذ بظاهر قول ابي يوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر
قول

بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الاكبر فالاكبر هكذا الى اخر
من كان من كبار الاصحاب واذا لم يوجد في الحادثة عن واحد
منهم جواب ظاهر وتكلم فيه المشايخ المتاخرون قولا واحدا
يوخذ به فان اختلفوا يوخذ بقول المتاخرين الاكثرين
مما اعتمد عليه الكبار المعروفون كابي حفص وابي جعفر وابي
الليث والطحاوي وغيرهم فيعتمد عليه وان لم يوجد منهم جواب
البتة نصا ينظر المفتي فيها نظر تامل وتدبر واجتهاد
ليجد فيها ما يقرب الى الخروج عن العهدة ولا يتكلم فيها جزافا
لمنصبه وحرمته وليخش الله تعالى ويراقبه فانه امر عظيم لا يتجاسر
عليه الا كل جاهل شقي انتهى وفي الخانية وان كانت المسئلة
في غير ظاهر الرواية ان كانت توافق اصول اصحابنا يعمل بها
فان لم يجد لها رواية عن اصحابنا واتفق فيها المتاخرون
على شيء يعمل به وان اختلفوا يجتهد ويفتي بما هو صواب
عنده وان كان المفتي مقلدا غير مجتهد ياخذ بقول من هو
افقه الناس عنده ويضيف الجواب اليه فان كان افقه
الناس عنده في مصر اخر يرجع اليه بالكتاب ويكتب بالجواب
ولا يجازف خوفا من الافتراء على الله تعالى بتحريم الحلال
وضده انتهى قلت وقوله وان كان المفتي مقلدا غير مجتهد الخ
يفيد ان المقلد المحض ليس له ان يفتي فيما لم يجد فيه نصا
عن احد ويؤيد ما في البحر عن التتارخانية وان اختلف
المتاخرون اخذ بقول واحد فلو لم يجد من المتاخرين

يجتهد برأيه اذا كان يعرف وجوه الفقه ويشاور اهله انتهى
فقوله اذا كان في دليل على ان من لم يعرف ذلك بل قرا كتابا او اكثر
وفهم وصار له اهلية المراجعة والوقوف على موضع الحادثة
من كتاب مشهور معتمد اذا لم يجد تلك الحادثة في كتاب ليس
له ان يفتي فيها برايه بل عليه ان يقول لا ادري كما قال من هو اجل منه
قدرا من مجتهدي الصحابة ومن بعدهم بل من ايد بالوحي صلى
الله عليه وسلم والغالب ان عدم وجدان النص لعدم الاطلاع او
عدم معرفة موضع المسئلة المذكورة فيه اذ قلما تقع حادثة
والا وهي ذكر في كتب المذهب اما بعينها او بذكر قاعدة كلية
تشملها ولا يكتفي بوجود نظيرها مما يقاربها فانه لا يامن ان
يكون بين حادثته وما وجده فرق لا يصل اليه فهمه فكم من
مسئلة فرقوا بينها وبين نظيرها حتى الفوا كتب الفروق
لذلك ولو وكل الامر الى افهامنا لم ندرك الفرق بينهما بل قال
العلامة ابن نجيم في الفوائد الزينية لا يحل الافتاء من القواعد
والضوابط وانما على المفتي حكاية النقل الصريح كما صرحوا به
انتهى وقال ايضا ان المقرر في الاربعة المذاهب ان قواعد الفقه
اكثرية لا كلية انتهى نقله البيري فعلى من لم يجد نقلا صريحا ان يتوقف
في الجواب او يسال من هو اعلم منه ولو في بلدة اخرى كما يعلم مما نقلناه
عن الخانية وفي الظهيرية وان لم يكن من اهل الاجتهاد لا يحل له
ان يفتي الا بطريق الحكاية فيحكي ما يحفظ من اقوال الفقهاء انتهى
نعم قد توجد حوادث عرفية غير مخالفة للنصوص الشرعية فيفتى

بلغ

المفتي

المفتي بها كما سنذكره اخر المنظومة

وههنا ضوابط محرره — غدت لدى اهل النهى مقرره
في كل ابواب العبادات رجح — قول الامام مطلقا ما لم تصح
عنه رواية بها الغير اخذ — مثل تيمم لمن تمرا نبذ
وكل فرع بالقضا تعلقا — قول ابي يوسف فيه ينتقى
وفي مسائل ذوي الارحام قد — افتوا بما يقوله محمد
ورجحوا استحسانهم على القياس — الا مسائل وما فيها التباس
وظاهر المروي ليس يعدل — عنه الى خلافه اذ ينقل
لا ينبغي العدول عن درايه — اذا اتى بوفقها روايه
وكل قول جاء ينفي الكفرا — عن مسلم ولو ضعيفا احرى
وكل ما رجع عنه المجتهد — صار كمنسوخ فغيره اعتمد
وكل قول في المتون اثبتا — فذاك ترجيح له ضمنا اتى
فرجحت على الشروح والشروح — على الفتاوى القدم ذات رجوح

ما لم يكن سواه لفظا صححا — فالارجح الذي به قد صرحا

جمعت في هذه الابيات قواعد ذكروها متفرقة في الكتب وجعلوها
علامة على المرجح من الاقوال الاولى ما في شرح المنية للبرهان ابراهيم
الحلبي من فصل التيمم حيث قال فعنده ر الامام الاعظم ما ادق نظره
وما اشد فكره ولامر ما جعل العلما الفتوى على قوله في العبادات
مطلقا وهو الواقع بالاستقراء ما لم يكن عنه رواية كقول المخالف كما في
طهارة الماء المستعمل والتيمم فقط عند عدم غير نبيذ التمر الثانية
ما في البحر قبيل فصل الحبس قال وفي القنية من باب المفتي الفتوى على
قول ابي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة تجربته وكذا في البزازية

من القضا انتهى اى لحصول زيادة العلم له بتجربته ولهذا رجع ابو حنيفة
عن القول بان الصدقة افضل من حج التطوع لما حج وعرف مشقته
زاد فى شرح البيرى على الاشباه ان الفتوى على قول ابى يوسف ايضا
فى الشهادات قلت لكن هى من توابع القضاء وفى البحر من كتاب الدعوى
لو سكت المدعى عليه ولم يجب ينزل منكرا عندهما اما عند ابى يوسف
فيحبس الى ان يجيب كما قال الامام السرخسى والفتوى على قول ابى يوسف
فيما يتعلق بالقضا كما فى القنية والبزازية فلذا افتيت بانه يحبس
الى ان يجيب الثالثة ما فى متن الملتقى وغيره فى مسئلة القسمة على
ذوى الارحام وبقول محمد يفتى قال فى سكب الانهار اى فى جميع توريث
ذوى الارحام وهو اشهر الروايتين عن الامام ابى حنيفة وبه يفتى كذا
قاله الشيخ سراج الدين فى شرح فرايضه وقال فى الكافى وقول محمد
اشهر الروايتين عن ابى حنيفة فى جميع ذوى الارحام وعليه الفتوى
الرابعة ما فى عامة الكتب من انه اذا كان فى مسئلة قياس واستحسان
ترجح الاستحسان على القياس الا فى مسايل وهى احدى عشرة مسئلة
على ما فى اجناس الناطفى وذكرها العلامة ابن نجيم فى شرحه على المنار
ثم ذكر ان نجم الدين النسفى اوصلها الى اثنتين وعشرين وذكر
قبله عن التلويح ان الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح
وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز
العمل بالمرجوح الخامسة ما فى قضا البحر من ان ما خرج عن ظاهر الرواية
فهو مرجوع عنه والمرجوع عنه لم يبق قولا للمجتهد كما ذكروه انتهى وقدمنا
عن انفع الوسائل ان القاضى المقلد لا يجوز له ان يحكم الا بما هو ظاهر الرواية

المذهب

المذهب لا بالرواية الشاذة الا ان ينصوا على ان الفتوى عليها
انتهى وفى قضا الفوائت من البحر المسئلة اذا لم تذكر فى ظاهر الرواية
وثبتت فى رواية اخرى تعين المصير اليها انتهى السادسة ما فى
شرح المنية فى بحث تعديل الاركان بعد ما ذكر اختلاف الرواية
عن الامام فى الطمانينة هل هى سنة او واجبة وكذا القومة والجلسة
قال وانت علمت ان مقتضى الدليل الوجوب كما قاله الشيخ كمال الدين
ولا ينبغى ان يعدل عن الدراية اذا وافقتها رواية انتهى والدراية
بالدال المهملة تستعمل بمعنى الدليل كما فى المستصفى ويؤيده ما فى
اخر الحاوى القدسى اذا اختلفت الروايات عن ابى حنيفة فى
مسئلة فالاولى بالاخذ اقواها حجة السابعة ما فى البحر من باب
المرتد نقلا عن الفتاوى الصغرى الكفر شىء عظيم فلا اجعل المؤمن
كافرا متى وجدت رواية انه لا يكفر انتهى ثم قال والذى تحرر
انه لا يفتى بكفر مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن او كان فى كفره اختلاف
ولو رواية ضعيفة الثامنة ما فى البحر مما قدمناه قريبا من ان
المرجوع عنه لم يبق مذهبا للمجتهد وح فيجب طلب القول الذى
رجع اليه والعمل به لان الاول صار بمنزلة الحكم المنسوخ وفى البحر
ايضا عن التوشيح ان ما رجع عنه المجتهد لا يجوز الاخذ به انتهى
وقد ذكر فى شرح التحرير ان علم المتاخر فهو مذهبه ويكون الاول
منسوخا والا حكى عنه القولان من غير ان يحكم على احدهما بالرجوع
التاسعة ما ذكره العلامة قاسم فى تصحيحه ان ما فى المتون مصحح
تصحيحا التزاميا والتصحيح الصريح مقدم على التصحيح الالتزامي

قلت حاصله ان اصحاب المتون التزموا وضع القول الصحيح فيكون
ما في غيرها مقابل الصحيح ما لم يصرح بتصحيحه فيقدم عليها التصحيح
صريح فيقدم على التصحيح الالتزامي وفي شهادات الخيرية في جواب
سوال المذهب الصحيح المفتى به الذي مشت عليه اصحاب المتون
الموضوعة لنقل الصحيح من المذهب الذي هو ظاهر الرواية
ان شهادة الاعمى لا تصح ثم قال وحيث علم ان القول هو الذي تواردت
عليه المتون فهو المعتمد المعمول به اذ صرحوا بانه اذا تعارض ما في
المتون وما في الفتاوى فالمعتمد ما في المتون وكذا يقدم ما في الشروح
على ما في الفتاوى انتهى وفي فصل الحبس من البحر والعمل على ما في المتون
لانه اذا تعارض ما في المتون والفتاوى فالمعتمد ما في المتون
كما في انفع الوسايل وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى انتهى
اي لما صرح به في انفع الوسايل ايضا في مسيلة قسمة الوقف حيث
قال لا يفتى بنقول الفتاوى بل نقول الفتاوى انما يستانس بها
اذا لم يوجد ما يعارضها من كتب الاصول ونقل المذهب مع وجود
غيرها لا يلتفت اليها خصوصا اذا لم يكن نص فيها على الفتوى انتهى
ورايت في بعض كتب المتاخرين نقلا عن ايضاح الاستدلال
على ابطال الاستبدال لقاضي القضاة شمس الدين الحريري احد
شراح الهداية ان صدر الدين سليمان قال ان هذه الفتاوى هي اختيارات
المشايخ فلا تعارض كتب المذهب قال وكذا كان يقول غيره من
مشايخنا وبه اقول انتهى ثم لا يخفى ان المراد بالمتون المتون المعتبرة
كالبداية ومختصر القدوري والمختار والنقاية والوقاية والكنز

والملتقى

والملتقى فانها الموضوعة لنقل المذهب مما هو ظاهر الرواية بخلاف
متن الغرر لمنلا خسرو ومتن التنوير للتمرتاشي الغزي فان
فيها كثيرا من مسائل الفتاوى

وسابق الاقوال في الخانيه ... وملتقى الابحر ذو مزيه
وفي سواها اعتمد ما اخروا ... دليله لانه المحرر
كما هو العادة في الهدايه ... ونحوها الراجح الدرايه
كذا اذا ما واحدا قد عللوا ... له وتعليل سواه اهملوا

اي ان اول الاقوال الواقعة في فتاوى الامام قاضي خان له مزية
على غيره في الرجحان لانه قال في اول الفتاوى وفيما كثرت فيه
الاقوال من الاقاويل من المتاخرين اختصرت على قول او قولين
وقدمت ما هو الاظهر وافتتحت بما هو الاشهر اجابة للطالبين
وتيسيرا على الراغبين انتهى وكذا صاحب ملتقى الابحر التزم تقديم
القول المعتمد وما عداها من الكتب التي تذكر فيها الاقوال بادلتها
كالهداية وشروحها وشروح الكنز وكافي النسفي والبدايع وغيرها
من الكتب المبسوطة فقد جرت العادة فيها عند حكاية الاقوال انهم
يوخرون قول الامام ثم يذكرون دليل كل قول ثم يذكرون دليل
الامام متضمنا للجواب عما استدل به غيره وهذا ترجيح له الا ان
ينصوا على ترجيح غيره قال شيخ الاسلام العلامة ابن الشلبي في فتاواه
الاصل ان العمل على قول ابي حنيفة ولذا ترجح المشايخ دليله في الاغلب
على دليل من خالفه من اصحابه ويجيبون عما استدل به مخالفه وهذا
امارة العمل بقوله وان لم يصرحوا بالفتوى عليه اذ الترجيح كصريح التصحيح

23

انتهى وفي اخر المستصفى للامام النسفي اذا ذكر في المسئلة
ثلاثة اقوال فالراجح هو الاول او الاخير لا الوسط انتهى قلت
وينبغي تقييده بما اذا لم تعلم عادة صاحب ذلك الكتاب ولم يذكر
الادلة اما اذا علمت كما مر عن الخانية والملتقى فتتبع واما اذا
ذكرت الادلة فالمرجح الاخير كما قلنا وكذا لو ذكروا قولين مثلا
وعللوا لاحدهما كان ترجيحا له على غير المعلل كما افاده الخير الرملي
في كتاب الغصب من فتاواه الخيرية ونظيره ما في البحر والتحرير وشرحه
في فصل الترجيح في المتعارضين ان الحكم الذي تعرض فيه
للعلة يرجح على الحكم الذي لم يتعرض فيه لها لان ذكر علته يدل على
الاهتمام به والحث عليه انتهى

وحيثما وجدت قولين وقد — صحح واحد فذاك المعتمد
بنحو ذا الفتوى عليه الاشبه — والاظهر المختار ذا والاوجه
او الصحيح والاصح اكد — منه وقيل عكسه المؤكد
كذا به يفتى عليه الفتوى — وذا من جميع تلك اقوى

قال في اخر الفتاوى الخيرية وفي اول المضمرات اما العلامات للافتاء
فقوله وعليه الفتوى وبه يفتى وبه نأخذ وعليه الاعتماد وعليه عمل اليوم
وعليه عمل الامة وهو الصحيح وهو الاصح وهو الاظهر وهو المختار
في زماننا وفتوى مشايخنا وهو الاشبه وهو الاوجه وغيرها من
الالفاظ المذكورة في متن هذا الكتاب في محلها في حاشية البزدوي ::
انتهى وبعض هذه الالفاظ اكد من بعض فلفظ الفتوى اكد من لفظ
الصحيح والاصح والاشبه وغيرها ولفظ به يفتى اكد من لفظ الفتوى عليه

والاصح

والاصح اكد من الصحيح والاحوط اكد من الاحتياط انتهى لكن
في شرح المنية في بحث مس المصحف والذي اخذناه من
المشايخ انه اذا تعارض امامان معتبران في التصحيح فقال
احدهما الصحيح كذا وقال الاخر الاصح كذا فالاخذ بقول من
قال الصحيح اولى من الاخذ بقول من قال الاصح لان الصحيح
مقابله الفاسد والاصح مقابله الصحيح فقد وافق من قال
الاصح قائل الصحيح على انه صحيح واما من قال الصحيح فعنده
ذلك الحكم الاخر فاسد فالاخذ بما اتفقا على انه صحيح اولى
من الاخذ بما هو عند احدهما فاسد انتهى وذكر العلامة ابن عبد
الرزاق في شرحه على الدر المختار ان المشهور عند الجمهور ان
الاصح اكد من الصحيح وفي شرح البيري قال في الطراز
المذهب ناقلا عن حاشية البزدوي قوله هو الصحيح يقتضي
ان يكون غيره غير صحيح ولفظ الاصح يقتضي ان يكون غيره صحيحا
اقول ينبغي ان يقيد ذلك بالغالب لانا نجد نقابل الاصح الرواية
الشاذة كما في شرح المجمع انتهى وفي الدر المختار بعد نقله حاصل
ما مر ثم رايت في رسالة اداب المفتين اذا ذيلت رواية في
كتاب معتمد بالاصح او الاولى او الارفق ونحوها فله ان يفتي بها
وبمخالفها ايضا ايا شاء واذا ذيلت بالصحيح او المأخوذ به
او به يفتى او عليه الفتوى لم يفت بمخالفها الا اذا في الهداية مثلا كان
هو الصحيح وفي الكافي بمخالفه هو الصحيح فيخير فيختار الاقوى
عنده والاليق والاصلح انتهى فليحفظ انتهى قلت وحاصل هذا

كله انه اذا صحح كل من الروايتين بلفظ واحد كأن ذكر في كل واحدة
منها هو الصحيح او الاصح او به يفتى تخير المفتي واذا اختلف اللفظ
فان كان احدهما لفظ الفتوى فهو اولى لانه لا يفتى الا بما هو صحيح وليس
كل صحيح يفتى به لان الصحيح في نفسه قد لا يفتى به لكون غيره اوفق
لتغير الزمان وللضرورة ونحو ذلك فما فيه لفظ الفتوى يتضمن شيئين
احدهما الاذن بالفتوى به والاخر صحته لان الافتاء به تصحيح له
بخلاف ما فيه لفظ الصحيح او الاصح مثلا وان كان لفظ الفتوى
في كل منهما فان كان احدهما يفيد الحصر مثل به يفتى او عليه الفتوى
فهو الاولى ومثله بل اولى لفظ عليه عمل الامة لانه يفيد الاجماع وان
لم يكن لفظ الفتوى في واحد منهما فان كان احدهما بلفظ الاصح والاخر
بلفظ الصحيح فعلى الخلاف السابق لكن هذا فيما اذا كان التصحيحان
في كتابين اما لو كانا في كتاب واحد من امام واحد فلا يتأتى
الخلاف في تقديم الاصح على الصحيح لان اشعار الصحيح بان مقابله
فاسد لا يتأتى فيه بعد التصريح بان مقابله اصح الا اذا كان في المسئلة
قول ثالث يكون هو الفاسد وكذا لو ذكر تصحيحين عن امامين
ثم قال ان هذا التصحيح الثاني اصح من الاول مثلا فانه لا شك
ان مراده ترجيح ما عبر عنه بكونه اصح ويقع ذلك كثيرا في تصحيح
العلامة قاسم وان كان كل منهما بلفظ الاصح او الصحيح فلا شبهة
فانه يتخير بينهما اذا كان الامامان المصححان في رتبة واحدة
اما لو كان احدهما اعلم فانه يختار تصحيحه كما لو كان احدهما في الخانية
والاخر في البزازية مثلا فان تصحيح قاضيخان اقوى فقد قال

العلامة

العلامة قاسم ان قاضيخان من احق من يعتمد على تصحيحه وكذا يتخير
اذا صرح بتصحيح احداهما فقط بلفظ الاصح او الاحوط او الاولى
او الارفق وسكت عن تصحيح الاخرى فان هذا اللفظ يفيد صحة
الاخرى لكن الاولى الاخذ بما صرح بانها الاصح لزيادة صحتها
وكذا لو صرح في احداهما بالاصح وفي الاخرى بالصحيح فان الاولى
الاخذ بالاصح

وان تجد تصحيح قولين ورد — فاختر لما شئت فكل معتمد
الا اذا كان صحيحا واصح — او قيل ذا يفتى به فقد رجح
او كان في المتون او قول الامام — او ظاهر المروي او جل العظام
قال به او كان الاستحسانا — او زاد للاوقاف نفعا بانا
او كان ذا اوفق للزمان — او كان ذا اوضح في البرهان
هذا اذا تعارض التصحيح — او لم يكن اصلا به تصريح
فتاخذ الذي له مرجح — مما علمته فهذا الاوضح

لما ذكرت علامات التصحيح لقول من الاقوال وان بعض الفاظ
التصحيح آكد من بعض وهذا انما تظهر ثمرته عند التعارض بان
كان التصحيح لقولين فصلت ذلك تفصيلا حسنا لم اسبق اليه اخذا
مما مهدته قبل هذا وذلك ان قولهم اذا كان في المسئلة قولان مصححان
فالمفتي بالخيار ليس على اطلاقه بل ذلك اذا لم يكن لاحدهما مرجح
قبل التصحيح او بعده الاول من المرجحات ما اذا كان تصحيح احدهما
بلفظ الصحيح والاخر بلفظ الاصح وتقدم الكلام فيه وان المشهور
ترجيح الاصح على الصحيح الثاني ما اذا كان احدهما بلفظ الفتوى

25

والاخر بغيره كما تقدم بيانه الثالث اذا كان احد القولين المصححين
فى المتون والاخر فى غيرها لانه عند عدم التصحيح لاحد القولين
يقدم ما فى المتون لانها الموضوعة لنقل المذهب كما مر فكذا
اذا تعارض التصحيحان ولذا قال فى البحر فى باب قضاء الفوائت
فقد اختلف التصحيح والفتوى والعمل بما وافق المتون اولى
الرابع ما اذا كان احدهما قول الامام الاعظم والاخر قول بعض اصحابه قول
لانه عند عدم الترجيح لاحدهما يقدم قول الامام كما مر بيانه
فكذا بعده الخامس ما اذا كان احدهما ظاهر الرواية فيقدم
على الاخر قال فى البحر من كتاب الرضاع الفتوى اذا اختلفت
كان الترجيح لظاهر الرواية وفيه من باب المصرف اذا اختلف
التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليه السادس
ما اذا كان احد القولين المصححين قال به جل المشايخ العظام
ففى شرح البيرى على الاشباه ان المقرر عن المشايخ انه متى اختلف
فى مسئلة فالعبرة بما قاله الاكثر انتهى وقدمنا نحوه عن الحاوى
الزاهدى القدسى السابع ما اذا كان احدهما الاستحسان والاخر
القياس لما قدمناه من ان الارجح الاستحسان الا فى مسائل
الثامن ما اذا كان احدهما انفع للوقف لما صرحوا به فى الحاوى القدسى صرحوا
وغيره من انه يفتى بما هو انفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه التاسع ما اذا فيما اختلف
كان احدهما اوفق لاهل الزمان فان ما كان اوفق لعرفهم او اسهل
عليهم فهو اولى بالاعتماد عليه ولذا افتوا بقول الامامين فى مسئلة
تزكية الشهود وعدم القضاء بظاهر العدالة لتغير احوال الزمان
فان

فان الامام كان فى القرن الذى شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية
بخلاف عصرهما فانه قد فشى فيه الكذب فلا بد فيه من التزكية وكذا
عدلوا عن قول ائمتنا الثلاثة فى عدم جواز الاستيجار على التعليم
ونحوه لتغير الزمان ووجود الضرورة الى القول بجوازه كما مر بيانه
ومحله وسياتى بسط الكلام على المسائل العرفية العاشر ما اذا كان
احدهما دليله اوضح واظهر كما تقدم ان الترجيح بقوة الدليل فحيث
وجد تصحيحان ورأى من كان له اهلية النظر فى الدليل ان دليل
احدهما اقوى فالعمل به اولى هذا كله اذا تعارض التصحيح لان
كل واحد من القولين مساو للاخر فى الصحة فاذا كان فى احدهما
زيادة قوة من جهة اخرى يكون العمل به اولى من العمل بالاخر
وكذا اذا لم يصرح بتصحيح واحد من القولين فيقدم ما فيه مرجح من
هذه المرجحات لكونه فى المتون او قول الامام او ظاهر الرواية الخ
واعمل بمفهوم روايات اتى   مالم يخالف لصريح ثبتا
اعلم ان المفهوم قسمان مفهوم موافقة وهو دلالة اللفظ على ثبوت
حكم المنطوق للمسكوت بمجرد فهم اللغة اى بلا توقف على راى واجتهاد
كدلالة لا تقل لهما اف على تحريم الضرب ومفهوم مخالفة وهو دلالة تحريم
اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت وهو اقسام مفهوم الصفة نقيض
كفى السائمة زكاة ومفهوم الشرط نحو وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
ومفهوم الغاية نحو حتى تنكح زوجا غيره ومفهوم العدد نحو ثمانين
جلدة ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بجامد كفى الغنم زكاة واعتبار
القسم الاول متفق عليه واختلف فى الثانى باقسامه فعند القسمين

الشافعية معتبر سوى الاخير فيدل على نفي الزكاة عن العلوفة وعلى انه
لا نفقة لمبانة غير حامل وعلى الحل اذا نكحت غيره وعلى نفي الزايد على
الثمانين وعند الحنفية غير معتبر باقسامه في كلام الشارع فقط وتمام
تحقيقه في كتب الاصول قال في شرح التحرير بعد قوله غير معتبر في كلام
الشارع فقط فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية
عن شمس الايمة الكردري ان تخصيص الشي بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما
عداه في خطابات الشارع فاما في متفاهم الناس وعرفهم وفي المعاملات
والعقليات يدل انتهى وتداوله المتاخرون وعليه ما في خزانة الاكمل
والخانية لو قال مالك علي اكثر من ماية درهم كان اقرارا بالماية ولا
يشكل عليه عدم لزوم شيء في مالك علي اكثر من ماية درهم ولا اقل كما
لا يخفى على المتامل انتهى وفي فتح النهر المفهوم معتبر في الروايات اتفاقا
ومنه اقوال الصحابة قال وينبغي تقييده بما يدرك بالراي اي بالاجتهاد
لا ما لم يدرك به انتهى اي لان قول الصحابي اذا كان لا يدرك بالراي
اي بالاجتهاد له حكم المرفوع فيكون من كلام الشارع صلى الله عليه وسلم
والمفهوم فيه غير معتبر فالمراد بالروايات ما روي في الكتب عن المجتهدين
من الصحابة وغيرهم وفي النهر ايضا عند سنن الوضوء مفاهيم الكتب
حجة بخلاف اكثر مفاهيم النصوص انتهى وفي غاية البيان عند قوله وليس
على المراة ان تنقض ضفايرها احترز بالمراة عن الرجل وتخصيص الشيء
في الروايات يدل على نفي ما عداه بالاتفاق بخلاف النصوص فان فيها
لا يدل على نفي ما عداه عندنا وفي غاية البيان ايضا في باب جنايات الحج
عند قوله واذا صال السبع على المحرم فقتله لا شيء عليه لما روي ان عمر رضي الله عنه

قتل

قتل سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتداناه ملتقى لا هدا ثم بابتدا
نفسه فعلم به ان المحرم اذا لم يبتدئ بقتله بل قتله دفعا لصولته
لا يجب عليه شيء والا لم يبق للتعليل فائدة ولا يقال تخصيص
الشي بالذكر لا يدل على نفي ما عداه عندكم فكيف تستدلون
بقول عمر رضي الله تعالى عنه لانا نقول ذلك في خطابات
الشرع اما في الروايات والمعقولات فيدل وتعليل عمر من باب
المعقولات انتهى وحاصله ان التعليل للاحكام تارة يكون بالنص
الشرعي من اية او حديث وتارة يكون بالمعقول كما هنا والعلل
العقلية ليست من كلام الشارع فمفهومها معتبر ولهذا تراهم
يقولون مقتضى هذه العلة جواز كذا او حرمته فيستدلون
بمفهومها فان قلت قال في الاشباه من كتاب القضا لا يجوز
الاحتجاج بالمفهوم في كلام الناس في ظاهر المذهب كالادلة واما
مفهوم الرواية فحجة كما في غاية البيان من الحج انتهى فهذا مخالف
لما مر من انه غير معتبر في كلام الشارع فقط قلت الذي عليه
المتاخرون ما قدمناه وقال العلامة البيري في شرحه والذي
في الظهيرية الاحتجاج بالمفهوم لا يجوز وهو ظاهر المذهب عند
علمائنا رحمهم الله تعالى وما ذكره محمد في السير الكبير من جواز الاحتجاج
بالمفهوم فذلك خلاف ظاهر الرواية وقال في حواشي الكشف رايت
في الفوايد الظهيرية في باب ما يكره في الصلاة ان الاحتجاج
بالمفهوم يجوز ذكره شمس الايمة السرخسي في السير الكبير وقال بنى
محمد مسايل السير على الاحتجاج بالمفهوم والى هذا مال الخصاف

27

وبنى عليه مسايل الحيل وفى المصفى التخصيص بالذكر لا يدل على نفى ما
عداه قلنا التخصيص فى الروايات وفى متفاهم الناس وفى
المعقولات يدل على نفى ما عداه انتهى من النكاح وفى خزانة
الروايات القيد فى الرواية ينفى ما عداه وفى السراجية اما فى
متفاهم الناس من الاخبارات فان تخصيص الشىء بالذكر يدل
على نفى ما عداه كذا ذكره السرخسى انتهى اقول الظاهر ان العمل على
ما فى السير كما اختاره الخصاف فى الحيل ولم نر من خالفه والله تعالى اعلم
انتهى كلام البيرى اى ان العمل على جواز الاحتجاج بالمفهوم لكن لا مطلقا
بل فى غير كلام الشارع كما علمته مما قررناه والا فالذى رايته فى السير
الكبير جواز العمل به حتى فى كلام الشارع فانه ذكر فى باب آنية
المشركين وذبائحهم ان تزوج نسا النصارى من اهل الحرب
لا يحرم واستدل عليه بحديث على رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر يدعوهم الى الاسلام فمن اسلم قبل منه
ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية فى ان لا يوكل له ذبيحة ولا ينكح منهم
امراة قال شمس الايمة السرخسى فى شرحه فكانه اى محمدا استدل بتخصيص
رسول الله صلى الله عليه وسلم المجوس بذلك على انه لا باس بنكاح اهل الكتاب
فانه بنى هذا الكتاب على ان المفهوم حجة ويأتى بيان ذلك فى موضعه
ثم قال بعد اربعة ابواب فى باب ما يجب من طاعة الوالى فى قول محمد
لو قال منادى الامير من اراد العلف فليخرج تحت لواء فلان
فهذا بمنزلة النهى اى نهيهم عن ان يفارقوا صاحب اللواء بعد خروجهم
معه وقد بينا انه بنى هذا الكتاب على ان المفهوم حجة وظاهر المذهب

متفاهم

مما

نساء

عندنا

عندنا ان المفهوم ليس بحجة مفهوم الصفة ومفهوم الشرط فى ذلك
سواء ولكننا اعتبر المقصود الذى يفهمه اكثر الناس فى هذا الموضع
لان الغزاة فى الغالب لا يقفون على حقايق العلوم وان اميرهم
بهذا اللفظ انما نهى الناس عن الخروج الا تحت لواء فلان فجعل النهى
المعلوم بدلالة كلامه كالمنصوص عليه انتهى ومقتضاه ان ظاهر المذهب
ان المفهوم ليس بحجة حتى فى كلام الناس لان ما ذكره فى هذا الباب من
كلام الامير فهو من كلام الناس لا من كلام الشارع وهذا موافق لما مر
عن الاشباه والظاهر ان القول بكونه حجة فى كلامهم قول المتاخرين
كما يعلم من عبارة شرح التحرير السابقة ولعل مستندهم فى ذلك
ما نقلناه انفا عن السير الكبير فانه من كتب ظاهر الرواية الستة
بل هو اخرها تصنيفا فالعمل عليه كما قدمنا فى النظم والحاصل ان
العمل الآن على اعتبار المفهوم فى كلام غير كلام الشارع لان التنصيص
على الشىء فى كلامه لا يلزم منه ان يكون فايدته النفى عما عداه لان كلامه
معدن البلاغة فقد يكون مراده غير ذلك كما فى قوله تعالى وربائبكم
اللاتى فى حجوركم فان فائدة التقييد بالحجور كون ذلك هو الغالب
فى الربايب واما كلام الناس فهو خال عن هذه المزية فيستدل بكلامهم
على المفهوم لانه المتعارف بينهم وقد صرح فى شرح السير الكبير بان
الثابت بالعرف كالثابت بالنص وهو قريب من قول الفقها المعروف
كالمشروط وما ثبت بالعرف فكان قايله نص عليه فيعمل به وكذا يقال
فى مفهوم الروايات فان العلماء جرت عادتهم فى كتبهم على انهم يذكرون
القيود والشروط ونحوها تنبيها على اخراج ما ليس فيه ذلك

والظاهر

29

بالضعيف في بعض الاوقات لضرورة اقتضت ذلك فلا يمنع منه وعليه
يحمل ما تقدم عن الشرنبلالي من ان مذهب الحنفية المنع بدليل انهم
اجازوا للمسافر والضيف الذي خاف الريبة ان ياخذ بقول ابي
يوسف بعدم وجوب الغسل على المحتلم الذي امسك ذكره عند ما
احس بالاحتلام الى ان فترت شهوته ثم ارسله مع ان قوله هذا
خلاف الراجح في المذهب لكن اجازوا الاخذ به للضرورة وينبغي ان
يكون هذا من قبيل ما ذكره الامام المرغيناني صاحب الهداية في كتابه
مختارات النوازل وهو كتاب مشهور ينقل عنه شراح الهداية
وغيرهم حيث قال في فصل النجاسة والدم اذا خرج من القروح
قليلا قليلا غير سايل فذلك ليس بمانع وان كثر وقيل لو كان بحال
لو تركه لسال يمنع انتهى ثم اعاد المسالة في نواقض الوضوء فقال لو
خرج منه شيء قليل ومسحه بخرقة حتى لو تركه يسيل لا ينقض
وقيل ينقض وقد راجعت نسخة اخرى فرايت العبارة فيها كذلك ولا
يخفى ان المشهور في عامة كتب المذهب هو القول الثاني المعبر عنه بقيل
واما ما اختاره من القول الاول فلم ار من سبقه اليه ولا من تابعه
عليه بعد المراجعة الكثيرة فهو قول شاذ ولكن صاحب الهداية امام
جليل من اعظم مشايخ المذهب من طبقة اصحاب التخريج و
التصحيح كامر فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند الضرورة
فان فيه توسعة عظيمة لاهل الاعذار كما بينته في رسالتي المسماة
الاحكام المخصصة بكي الحمصة وقد كنت ابتليت مدة بكي الحمصة
ولم اجد ما تصح به صلاتي على مذهبنا بلا مشقة الا على هذا القول

لان

من هذا القبيل

لان الخارج منه وان كان قليلا لكنه لو تركه يسيل وهو نجس وناقض
للطهارة على القول المشهور خلافا لما قاله بعضهم كما قد بينته في
الرسالة المذكورة ولا يصير به صاحب عذر لانه يمكن دفع العذر
بالغسل والربط بنحو جلدة مانعة للسيلان عند كل صلاة كما كنت
افعله ولكن فيه مشقة وحرج عظيم فاضطررت الى تقليد هذا
القول ثم لما عافاني الله تعالى منه اعدت صلاة تلك المدة ولله الحمد
وقد ذكر صاحب البحر في الحيض في بحث الوان الدماء اقوالا ضعيفة
ثم قال وفي المعراج عن فخر الايمة لو افتى مفت بشيء من هذه الاقوال
في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا انتهى وبه علم ان
المضطر له العمل بذلك لنفسه كما قلنا وان المفتي له الافتاء به
للمضطر فما مر من انه ليس له العمل بالضعيف ولا الافتاء به محمول
على غير موضع الضرورة كما علمته من مجموع ما قررناه والله تعالى اعلم
وفي شرح الاشباه للبيري هل يجوز للانسان العمل بالضعيف
من الرواية في حق نفسه نعم اذا كان له راى اما اذا كان عاميا فلم ار
لكن مقتضى تقييده بذي الراى انه لا يجوز للعامي ذلك قال في
خزانة الروايات العالم الذي يعرف معنى النصوص والاخبار
وهو من اهل الدراية يجوز له ان يعمل عليها وان كان مخالفا
لمذهبه انتهى وتقييده بذي الراى اى المجتهد في المذهب مخرج
للعامي كما قال فانه يلزمه اتباع ما صحح لكن في غير موضع الضرورة
كما علمته انفا فان قلت هذا مخالف لما قدمته سابقا من ان
المفتي المجتهد ليس له العدول عما اتفق عليه ابو حنيفة واصحابه

فليس له الافتاء به وان كان مجتهدا متقنا لانهم عرفوا الادلة وميزوا
بين ما صح وثبت وبين غيره ولا يبلغ اجتهاده اجتهادهم كما قدمناه
عن الخانية وغيرها قلت ذلك في حق من يفتي غيره ولعل وجهه
انه لما علم ان اجتهادهم اقوى ليس له ان يبني مسايل العامة على اجتهاده
الاضعف او لان السايل انما جاء يستفتيه عن مذهب الامام
الذي قلده ذلك المفتي فعليه ان يفتي بالمذهب الذي جا المستفتي
يستفتيه عنه ولذا نقلوا عن القفال من ايمة الشافعية انه كان
اذا جاه احد يستفتيه عن بيع الصبرة يقول له تسالني عن مذهبي
او عن مذهب الشافعي وكذا نقلوا عنه انه كان احيانا يقول لو
اجتهدت فادى اجتهادي الى مذهب ابي حنيفة فاقول مذهب
الشافعي كذا ولكني اقول بمذهب ابي حنيفة لانه جا ليعلم ويستفتي
عن مذهب الشافعي فلا بد ان اعرفه باني افتي بغيره انتهى
واما في حق العمل به لنفسه فالظاهر جوازه له ويدل عليه قول خزانة
الروايات يجوز له ان يعمل عليها وان كان مخالفا لمذهبه اي لان
المجتهد يلزمه اتباع ما ادى اليه اجتهاده ولذا ترى المحقق ابن
الهمام اختار مسايل خارجة عن المذهب ومرة لم نرجح في مسيلة
قول الامام مالك وقال هذا الذي اديّن به وقدمنا عن التحرير
ان المجتهد في بعض المسايل على القول بتجزي الاجتهاد وهو
الحق يلزمه التقليد فيما لا يقدر عليه اي فيما لا يقدر على الاجتهاد التقليد
فيه لا في غيره وقوله لكنما القاضي به لا يقضي الخ اي لا يقضي بالضعيف
من مذهبه وكذا بمذهب الغير قال العلامة قاسم وقال ابو العباس
احمد

احمد بن ادريس هل يجب على الحاكم ان لا يحكم الا بالراجح عنده كما
يجب على المفتي ان لا يفتي الا بالراجح عنده او له ان يحكم باحد القولين
وان لم يكن راجحا عنده جوابه ان الحاكم ان كان مجتهدا فلا يجوز له
ان يحكم ويفتي الا بالراجح عنده وان كان مقلدا جاز له ان يفتي
بالمشهور في مذهبه وان يحكم به وان لم يكن راجحا عنده مقلدا في
رجحان المحكوم به امامه الذي يقلده كما يقلده في الفتوى واما اتباع
الهوى في الحكم والفتيا فحرام اجماعا واما الحكم والفتيا بما هو مرجوح
فخلاف الاجماع انتهى وذكر في البحر لو قضى في المجتهد فيه مخالفا لرايه
ناسيا لمذهبه نفذ عند ابي حنيفة وفي العامد روايتان وعندهما
لا ينفذ في الوجهين واختلف الترجيح ففي الخانية اظهر الروايتين
عن ابي حنيفة نفاذ قضائه وعليه الفتوى وهكذا في الفتاوى الصغرى
وفي المعراج معزيا الى المحيط الفتوى على قولهما وهكذا في الهداية
وفي فتح القدير فقد اختلف في الفتوى والوجه في هذا الزمان
ان يفتي بقولهما لان التارك لمذهبه عمدا لا يفعله الا لهوى باطل
لا لقصد جميل واما الناسي فلان المقلد ما قلده الا ليحكم بمذهبه
لا بمذهب غيره هذا كله في القاضي المجتهد فاما المقلد فانما ولاه
ليحكم بمذهب ابي حنيفة فلا يملك المخالفة فيكون معزولا بالنسبة
الى هذا الحكم انتهى ما في الفتح انتهى كلام البحر ثم ذكر انه اختلفت عبارات
المشايخ في القاضي المقلد والذي حط عليه كلامه انه اذا قضى بمذهب غيره
عليه او برواية ضعيفة او بقول ضعيف نفذ واقوى ما تمسك به ما في
البزازية عن شرح الطحاوي اذا لم يكن القاضي مجتهدا وقضى بالفتوى

ثم تبين انه على خلاف مذهبه نفذ وليس لغيره نقضه وله ان ينقضه
كذا عن محمد وقال الثاني ليس له ان ينقضه ايضا انتهى لكن الذى فى
القنية عن المحيط وغيره ان اختلاف الروايات فى قاض مجتهد
اذا قضى على خلاف رايه والقاضى المقلد اذا قضى على خلاف مذهبه
لاينفذ انتهى وبه جزم المحقق فى فتح القدير وتلميذه العلامة قاسم
فى تصحيحه قال فى النهر وما فى الفتح يجب ان يعول عليه فى المذهب
وما فى البزازية محمول على رواية عنهما اذ قصارى الامر ان هذا
منزل منزلة الناسي لمذهبه وقدمنا عنهما فى المجتهد انه لاينفذ فالمقلد
اولى انتهى وقال فى الدر المختار قلت ولاسيما فى زماننا فان السلطان
ينص فى منشوره على نهيه عن القضا بالاقوال الضعيفة فكيف بخلاف
مذهبه فيكون معزولا بالنسبة لغير المعتمد من مذهبه فلاينفذ قضاؤه
فيه وينقض كما بسط فى قضا الفتح والبحر والنهر وغيرها انتهى قلت
وقد علمت ايضا ان القول المرجوح بمنزلة العدم مع الراجح فليس
له الحكم به وان لم ينص له السلطان على الحكم بالراجح وفى فتاوى العلامة
قاسم وليس للقاضى المقلد ان يحكم بالضعيف لانه ليس من اهل
الترجيح فلا يعدل عن الصحيح الا لقصد غير جميل ولو حكم لاينفذ
لان قضاه قضا بغير الحق لان الحق هو الصحيح وما نقل من ان
القول الضعيف يتقوى بالقضا المراد به قضا المجتهد كما بين فى
موضعه مما لايحتمله هذا الجواب انتهى وما ذكره من هذا المراد صرح به
شيخه المحقق فى فتح القدير وهذا اخر ما اردنا ايراده من
التقرير والتوضيح والتحرير بعون الملك العليم الخبير اسال سبحانه
ان

ان يجعل ذلك خالصا لوجهه الكريم موجبا للفوز لديه يوم الموقف
العظيم وان يعفو عما جنيته واقترفته من خطأ واوزار
فانه العزيز الغفار والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا
والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى اله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين قال المؤلف
نجز ذلك بقلم جامعه الفقير محمد عابدين غفر الله له
ولوالديه والمسلمين امين وذلك فى
شهر ربيع الثانى سنة ثلاث
واربعين ومائتين
والف
م

Dizin

Mezheplerin teşekkülünden sonra ictihad faaliyeti form değiştirmiş, şer'î kaynaklardan hüküm üretmekten ziyade, şer'î açıdan meşru kabul edilen ve kendilerini mezhebe nispet eden âlimlerin ürettikleri fıkhî malzemeden/mezhep birikiminden hüküm elde etme çerçevesinde yürütülen bir faaliyete dönüşmüştür. Fakih ile mezhep birikimi arasında kurulan bağ ve ilişkinin önem kazandığı bu süreçten sonra *tahrîc, tercîh* ve ittibâ' manasındaki *taklîd* kavramları, mezhep içi fıkhî istidlâl faaliyetinin temel unsurları olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Mezheplerin oluşumunda etkili olan "ictihad ve kazâ faaliyetindeki düzensizlik ve ferdîliğin/keyfîliğin önüne geçme ve hukuk birliğini sağlama" ihtiyacıyla mezhep içi işleyişte de karşılaşılmıştır. Mezhep içi hukuki birlik ve istikrarı sağlama amacıyla müntesip fakih ile mezhep birikimi arasındaki ilişkiyi ve onun bu mezhep birikiminden hüküm elde etme faaliyetlerini düzenleyen "İftâ usûlü" veya "mezhep usûlü" olarak isimlendirilebilecek bazı kurallar benimsenmiştir.

Tercümesi sunulan *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* adlı bu eserinde İbn Âbidîn, Hanefî mezhebi literatüründe dağınık olarak yer alan ve mezhep müntesibi hukukçunun fıkhî bilgi üretimini belirleyen ilke ve prensipleri belirli bir sistematik içinde ele almak suretiyle Hanefî hukukçunun fıkhî bilgi elde etme faaliyetini teorik olarak kurgulamaya çalışmıştır.




9 786055 245993